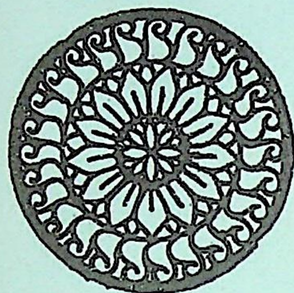
Vol. XLVI

January–December 1990



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRÍYA SANSKRÍTA VIDYAPEETHA

EDITORS

Gaya C. Tripathi

Maya Malaviya

I S S N 0016—4461

Journal of the
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
(Formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*)

A Journal devoted to Oriental Studies in general
and Indological Studies in particular

Advisor

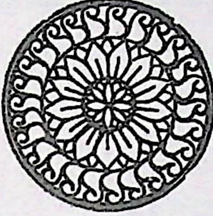
Prof Dr. Adya Prasad Mishra
Ex. Vice-Chancellor
Allahabad University, Allahabad.

The sketch on the cover Shows
the *Brahmeshvara Temple*
at Bhuvaneshwar

Published by

G.C. Tripathi, Ph. D., Dr. Phil., D. Litt.
Principal
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad—2
India

. XLVI January–December 1990



JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITORS

Gaya C. Tripathi

Maya Malaviya



Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha

Chandrashekhar Azad Park

ALLAHABAD–2

1995

The Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha is a constituent Institute of *Rashtriya Sanskrit Sansthan,* Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Development, Govt. of India.

•

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम् ।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय ॥

•

Annual Subscription

Indian : Rs. 60/- Foreign : $ 15/-
(including postage and registration charges)

Printed at :
Shakuntal Mudranalaya
34, Balrampur House, Allahabad–2

JOURNAL

OF THE

GANGANATHA JHA

KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA

Vol. XLVI January-December 1990

CONTENTS

ENGLISH SECTION

HINDI–SANSKRIT SECTION

SHORT COMMUNICATIONS

REVIEWS

गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला

CONCEPT OF THE PRAMĀṆAS IN 'MĀNAMEYAPRAKĀŚIKĀ' ACCORDING TO VIŚIṢṬĀDVAITA PHILOSOPHY

Dr. Kaustubhanand Pande

Almora

The author in this paper has tried to highlight the *pramāṇas* of the philosophy of Viśiṣṭādvaita school of Vedānta as propounded by Harijīvanadāsa in his important work *Mānameyaprakāśikā*.

Harijīvanadāsa Shastri was a philosopher of the Viśiṣṭādvaita school of Vedānta in twentieth century in Gujrat. He was born in 1883 A.D. in the village named Dharmaja in Khera district in Gujrat State. He was a follower of the Auddhava tradition of the Viśiṣṭādvaita school of Vedānta. He has authored many books in the light of Viśiṣṭādvaita Vedānta. Among those books, originally written in Sanskrit, the *'Mānameyaprakāśikā'* is an important work in the field of Viśiṣṭādvaita Philosophy.[1] The other works into Sanskrit and Gujarātī commentries are i.e., *Śikṣāpatrīṭīkābhāṣya*, *Satsangījīvanavivaraṇa*, *Vāsudevamāhātmyavivaraṇa*, *Śrīviṣṇunāmasahasravivaraṇa* and *śikṣāpatrī-pañcaratnam-nityavidhiḥ* etc.

His work the *'Mānameyaprakāśikā'* is a philosophical elaboration of thoughts, which were previously dealt by Śrī Rāmānujācārya in the *Śrībhāṣya* by Śrīnivāsadāsa in the *Yatīndramatadīpikā* and by Veṅkaṭnātha in the *Nyāyapariśuddhiḥ* and *Nyāyasiddhāñjanam* respectively. But the author of *Mānameyaprakāśikā* describes both of the pramāṇas

1. *Bibliography of Indian Philosophies*, p. 411. Compiled by : Karl H. Potter, II Edition, Motilal Banarasi Das, New Delhi, 1974.

and of the prameya sections of the philosophy of Viśiṣṭādvaita more sophistically than the other authors.

In Aauddhva tradition, it is admitted that worldly miseries can only be solved by worshipping the Lord Kṛṣṇa. His devotion is the ultimate solution for emancipation. Svāmīnārāyaṇa is known as the establisher of this sampradāya, so it is also called the Svāmīnārāyaṇa Sampradāya.[2] In *Mānameyaprakāśikā*, the three tattvas of the Viśiṣṭādvaita Philosophy i.e., cit, acit and Īśvara are discussed in the three chapters Jaḍapariccheda, Jīvapariccheda and Īśvarapariccheda.

Without knowing the pramāṇas, we cannot conceive the reality of this world. The pramāṇas are the only source to know about the prameyas. In this tradition there are three pramāṇas as source of the valid knowledge, perception (pratyakṣa), inference (anumāna), and Scriptural testimony or the verbal knowledge (*śabda*).[3]

There are two classes of propositions, valid and invalid. The pramāṇas are the source to distinguish invalid knowledge from the valid knowledge. The ultimate determination of the pramāṇas is through pramā or right knowledge. In other sense pramāṇa is the instrument of right knowledge. In Viśiṣṭādvaita school, Śrīnivāsadāsa, Venkaṭanātha and others are of the same opinion in defining pramāṇas. In *Mānameyaprakāśikā,* pramāṇa is defined as a source of right knowledge and its rightness is known by its use in any time.[4] It is that valid knowledge which is not contradicted by any way. Harijīvanadāsa includes all the

2. Harijīvanadasa, *Mānameyaprakāśikā; Saṃpradāyaparicayaḥ*. Nirnaya Sagar Press, Mumbay, 1949 A. D.
3. *Mānameyaprakāśikā* p. 10.
4. *Yathāvasthitavyavahārānuguṇaṃ jñānam pramāṇam*. Ibid, p . 2.

pramāṇas admitted in the other systems of the Indian Philosophy in the three pramāṇas only.

Recollection (*pratyabhijñā*) depends upon a previous perception. 'This is that Devadatta', in this instance this Devadatta is perceived in past and he is the same person in present, so this involves in perception. We can not say this knowledge merely rememberance, because knowledge here is qualified by thisness with perception and rememberance of thatness. So recollection is merged in perception.

Negation (abhāva) is merged in a positive entity. A person looking a cow knows her as a cow and not as a horse.[5] Harijīvanadāsa identifies prior negation with its previous state, posterior negation with its subsequent state and mutual negation as in 'a cow is never a horse', with the nature of another subject. We can know negation through perception. There are two forms of a substance: negative and positive. So through positive entity we perceive non-apprehension of any object.

Presumption (arthāpatti) is merged in inference. 'Although Devadatta does not eat in day time yet he looks strong', in this example Devadatta's eating at night is inferred from the perception of his strongness without eating in daytime. Thus presumption of Devadatta's strongness is inferred by universal concomitance (vyāpti) of a person not eating in day, but looking strong, proves his eating at night.

Comparison (upamāna) is merged in the verbal knowledge, perception and inference. It is merged in the verbal knowledge because a man hearing 'a cow is similar to a wild cow, knows this similarity produced by a directive sentence. It can be included in inference because it depends upon the knowledge of the

5. *Gāṃ paśyato gaurayamiti bhavati dhīḥ, tathā nāyamaśva iti ca.* **Ibid**, p. 11.

universal concomitance 'whatever is similar to a cow is a wild cow'. It can be included in perception because comparison is the perception of a wild cow endowed with similarity to a cow.

Sambhava and Aitihya are also included in inference and verbal testimony respectively. 'Five rupees are possible in fifty rupees', in this instance five rupees are inferred in fifty rupees. 'Devil lives in this tree', in this instance through a reliable person's statement Aitihya is merged in verbal testimony.

Thus there are three pramāṇas and these are : Perception, Inference and Verbal Testimony or the Verbal knowledge.

PERCEPTION :

Harijīvanadāsa defines perception to that knowledge which occurs directly and immediately.[6] Like Naiyāyika he also admits perception in that knowledge which is not mediated by other knowledge. Inference is produced by the knowledge of a sign (liṅga) and verbal testimony is produced through the relation of a word to its object, but perception is not produced by the knowledge of any instrument of knowledge. Veṅkaṭanātha and Śrīnivāsadāsa both are of the same view admitting perception. In *Nyāyapariśuddhiḥ* perception is defined as immediate apprehension and this view is also found in the Prabhākara's school of Mīmāṁsā.[7] It is the difference in accepting perception in Viśiṣṭādvaita Philosophy that both kinds of perception are of qualified objects only.

Harijīvanadāsa divides perception as indeterminate (nirvikalpa) and determinate (savikalpa) into two parts.[8] Indeterminate perception is the qualified knowledge of the first object and deter-

---

6. Sākṣātkāripramā *pratyakṣam, tatkaraṇaṃ pratyakṣapramāṇam*. **Ibid.** p. 19.
7. Śālikanātha Mishra, *Prakaraṇapañcikā*, p. 146. BHU. 1961, Kashi Hindu Visvavidyalay, Varanasi.
8. *Mānameyaprakāśikā*, p. 146.

minate perception is the qualified knowledge of the same second object, i.e., 'this is a cow' is an instance of indeterminate and 'this is also a cow' is an instance of determinate. He quotes the Grammarian view to prove qualification of indeterminate perception.[9] Veṅkaṭanātha rejects unqualified knowledge, the dumb person and the perception of an animal, because both cognize qualified objects. We look their nature of accepting and avoiding those things which are useful and useless for them accordingly.[10]

Unqualified knowledge is known as indeterminate by the Naiyāyikas. They admit that qualified knowledge is produced by the knowledge of a qualification. As in 'Fragrant Sandal' qualified knowledge is preceded by the knowledge of qualification of fragrance. But 'this is a cow', in this instance, qualified knowledge is not preceded by the knowledge of qualification of cowness. Harijīvanadāsa rejects this view of the Naiyāyikas, because there is no fixed rule that all qualified knowledge must be preceded by the knowledge of a qualification. Knowledge of qualification is only needed where there is qualified object and a qualification is not perceivable by the same sense- organ.[11] As in 'fragrant sandal' fragrance is perceived by nasal organ and sandal is perceived by eye organ and with the memory of fragrance perceived by nasal organ, knowledge of fragrance is used as a qualification of a piece of a sandal. So this is the rule that qualification is used only when qualified object and qualification are not perceived by the same sense organ. In another instance

9. *'Na so' sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamādṛte'*, **Vākyapadīya**, *1/123, Kashi 1928 A. D.*

10. *a. Bālamūkātiryagādivijñānamapi hi saṃjñādivikalparahitamapi viśiṣṭavastuviṣayameva, anyathā teṣāṃ heyopādeyavibhāgapūrvakapravṛttirviśeṣānupapatteḥ.* **Nyāyapariśuddhiḥ** p. 75, *Venkaṭanātha, Nath Munivethi, Madras, 1978.*

b. **Mānameyaprakāśikā**, p. 20.

11. **Mānameyaprakāśikā**, *p. 21.*

in 'this is a cow', a cow is qualified object and cowness is his structure or configurance of parts and both are perceived by the same sense organ through our eye. So there is no need to present qualification first, thus we can not say that the knowledge of a cow is unqualified.

Determinate perception is the knowledge with the classification and recognition of any qualified object. Thus both kinds of knowledge are of qualified objects only. Harijīvanadāsa concludes determinate knowledge to that knowledge in which we perceive a knowledge by our sense-organ with our rise of subconcious impressions and indeterminate knowledge to that knowledge in which we perceive a knowledge by our sense-organs without any rise of subconscious impressions.[12]

Harijīvanadāsa admits another kind of perception also viz., arvācīna and anarvācīna. He divides arvācīna into two parts i.e., with the help of sense organs and without any help of sense organs. The second part is further divided as yogaja and divya into two kinds. There yogic perception is due to excellent merits of Yogīs, when their 'manas' is united with God, they perceive all the objects without any help of sense-organs. Divya perception is of devotees. The perception created without use of sense-organs is included in divya perception.

Sensual organic perception is of five kinds as cākṣuṣ, rāsana, ghrāṇaja, tvāca and śrāvaṇa. This perception is created without any defect of sense organs.

Harijīvanadāsa admits 'sannikarṣa' of two kinds, saṃyoga and saṃyuktāśraya. In saṃyoga sense contact with the object and in saṃyuktāśraya sense contact with the qualities of the object is admitted.[13]

12. (a) Ibid. p. 21.
(b) Ibid. p. 22.

13. Ibid. p. 23.

INFERENCE :

In addition to perception Harijīvanadāsa admits inference as a separate pramāṇa. Due to its dependence on perception and its nature of representing the verbal testimony, it is discussed in second number. Inference is defined as the valid knowledge of a probandum (vyāpaka) from the knowledge of a probans (vyāpya) in a subject of inference with invariable concomitance (vyāpti).[14] Inference is direct result of parāmarśa, in the definition of inference a word 'anusandhāna' means parāmarśa admitted by the naiyāyikas. Thus inference is a process in which we get knowledge of a particular case through the knowledge of a universal case, i.e., a particular fire in a hill is known through the universal concomitance of a smoke and a fire in many times and places.

Inference is done through the knowledge of a universal concomitance between a probans and a probandum. A probans exists in a less sphere of time and place, e.g., a smoke exists where there is a fire, but does not exist in a heater, so its range is less than fire. A probandum exists in a greater sphere of time and space than a probans, e.g. a fire is in a red hot-iron or a heater, where there is no smoke at all. So a smoke may be called a probans and fire may be called a probandum due to their existence in the range of time and space.[15] Thus inference is merely a process of getting the valid knowledge of a probandum from the knowledge of a probans.

The relation of a probans to a probandum is inseparably in time and space or both. The relation between a smoke and a fire is an instance of time and space both. Inferring the spacial position of the sun in the sky through the shadow of a person

---

14. *Vyāpyasya vyāpyatvānusandhānāt vyāpakaviśeṣapramitiranumitiḥ. Tatkaraṇamanumānam.* **Ibid.**, p. 27.

15. **Ibid.** p. 23.

is an instance of time only. Heating and a quality produced by its existence is an instance in space only.

Harijīvanadāsa admits that the invariable concomitance is known by a large number of smoke accompanied by fire. A single instance of observation is not sufficient to establish a general proposition, but a wide experience of concomitance is needed to affirm the concomitance.[16] The uniform concomitance is known through the observation of a large number of instances and not by the observation of a single instance. And by accepting this process only, an undoubted and unconditional invariable concomitance can be established.[17]

The Cārvāka does not accept inference as a direct pramāṇa due to impossibility of invariable concomitance needed in an inference. It is his opinion that we can not observe all the instances of a probans to be accompanied by all the instances of a probandum. An invariable concomitance is not established by observing a large number of instance because this observation is not an elimination of the existence of conditons (upādhi). Owing to innumerable conditions, they can never be fully eliminated. Harijīvanadāsa rejecting the Cārvāka's view presents the reason that by which reason Cārvāka is establishing the invalidity of an inference, that reason is also known by concomitance or inference.[18] Secondly the universality of concomitance does not mean the observation of all the instances throughout the world, but it is only the knowledge in a general sense. The Cārvāka's objection against unconditional and undoubted concomitance is also invalid. Harijīvanadāsa rejecting this view says that if Cārvāka accepts a reason or an inference

16. *Athāpi bhūyodarśanajanitasaṃskārapracayasahakṛtcaramasahacāradarśanāt bhavati vyāptyāvadhāraṇam* **Ibid.** p. 29.

17. **Ibid.** p. 30.

18. *Sarvasya vyabhicāritve vyabhicāro na siddhayati. Ekasyavyabhicāritve na sarvavyabhicāritā.* **Ibid.** p. 26.

to prove the invalidity of inference, his view ends in self-contradiction.

The Buddhist view is false because from the rise of a Kṛttikā the rise of Rohiṇī is inferred, though they are neither identical in essence or effect nor the cause of each other. So identity is not relation between a person and a probandum. If essential identity is accepted to prove the relation, then all trees would be a mango tree. If the former is accepted the cause of later, then the reasoning involves in self-dependence (ātmāśraya). Thus the Buddhist view can not be accepted.[19]

The invariable concomitance in inference is admitted as unconditional. Harijīvanadāsa defines condition as co-existensive with a probandum but does not invariably accompany a probans, and a property distinct from the property of a probans.[20] Wet fuel is a condition because it is an invariable concomitant of smokeness, but not an invariable concomitant of fireness. Invariable concomitance is divided into two kinds: Positive concomitance (anvayavyāpti) and negative concomitance (Vyatirekavyāpti). Both kinds of invariable concomitance are vitiated by the presence of a condition (upādhi). So, a condition frustrates an inference.

Harijīvanadāsa admits two kinds of inference and avoids the 'kevalavyatirekī' form of inference admitted by the Naiyāyika. Kevalavyatirekī form of inference can not be proved as inference like asādhāraṇa fallacy (hetvābhāsa).

The Naiyāyika admits inference for oneself (svārtha) and inference for others (parārtha). But all inferences are one's own mental act. A person helps another person to make an inference for himself.

---

19. *Kṛttikodayāto Rohṇyudayo nanu sāddhyate. Na tādātmyaṃ tayorṇaiva kāryakāraṇatā pi vā* **Ibid.** p. 30.

20. **Ibid.** p. 31.

The Naiyāyika admits five members of an inference, these are a proposition, a reason, an example, an application and a conclusion. But in Viśiṣṭādvaita for intelligent the five members are required to use, for more intelligent the three members are required to use and for the most intelligent only the two members are required to use.[21] Thus there is no hard and fast rule in accepting a fixed number of members.

Like the Naiyāyika the author defines fallacy to that knowledge of a hetu which is not correct hetu.[22] It is of five kinds; asiddha, vyabhicārī, viruddha, bādhita and satpratipakṣa. The author also discussed kathā[23] and Nigrahasthāna like the Naiyāyika, as kathā is defined as the use of the sentences between two opponents, it is of two kinds. Nigrahasthāna is the use of those sentences by which one establishes own reason to deny the speaker's reason.[24] It is of twenty one kinds.

VERBAL KNOWLEDGE OF TESTIMONY :

Besides perception and inference the verbal testimony is admitted as distinct pramāṇa. Harijīvanadāsa defines the verbal testimony to that knowledge of an object produced by a sentence, which is not uttered by an unreliable person.[25] Knowledge produced by an unreliable person's sentence is not the valid knowledge. The treatment of the valid knowledge is more or less the same found in other systems of philosophy. The verbal knowledge is directly produced by words, so it is a separate pramāṇa.

---

21. **Ibid.** p. 36.
22. *Hetubhinnatve sati hetuvyavahāraviṣayo hetvābhāsaḥ.* **Ibid.** *p. 37.*
23. *Tatvavicāraviṣayagocaro Vādiprativādinorvākyasantativiśeṣaḥ Kathā* **Ibid.** *p. 49.*
24. **Ibid.** p. 51.
25. *Anāptānuktavākyaṃ śabdapramāṇam.* **Ibid.** *p. 56.*

The sentences are of two kinds; personal and impersonal. Personal sentences are uttered by persons, they may be true or false. But impersonal sentences are never false. The Vedas are full of impersonal sentences, because they are not uttered by a particular person like the sentences of the *Mahābhārata* etc.[26] So there is no need to find out the utterances of a reliable person in the Vedas.

Impersonal sentences are never senseless, because their nature of expectancy, proximity and compatibility. The Vedas are eternal, their impersonality is known by śrutis. These sentences are related at the beginning of each creation of this universe. God is not the creator of these sentences, but he is merely a manifester of these sentences. These sentences are the eternal truth manifested by the great sages. Nyāya describes vedic sentences as the creation of an agent, owing their nature of a sentence, but it is not proved due to beginningless nature of these sentences.

In 'Auddhava Sampradāya' the eternity of the Vedas is established in *Nyāyapariśuddhiḥ* and *Satsaṅgījīvana etc.* Prāmāṇya of the Vedas is by itself. Like impersonal sentences those personal sentences are also pramāṇas, which are uttered without any doubt of instrumental defects. As 'the greatest Himālayas are in the north' in this personal sentence the utterance is without any doubt, so it is also pramāṇa.

Words contain power of meaning, it is of two kinds : the primary meaning (abhidhā) and the secondary meaning (lakṣaṇā). Hotness of fire is denoted by its primary meaning. Word power is known by many sources. There are two kinds of proximity to a quality of the subject. 'There is a hut in the Gaṅgā', in this sentence the word 'Gaṅgā' does not denote a stream of water,

26. Nahi Vedo Bhāratādivatpauruṣeyaḥ, yenāptoccaritatvena tasya prāmāṇyaṃ ghaṭeta sa hi pauruṣeyaḥ. *Ibid. p. 56.*

but it denotes the bank of the Gaṅgā'. 'Devadatta is a lion' in this sentence the word 'lion' denotes heroism of Devadatta. These are secondary meanings of the words. So a word has natural power of denoting its meaning. The Vedas are always in the same order in which they were manifested. So they are not a creation of a person. This also proves their eternity.

In Naiyāyika's and Bhāṭṭa Mīmāṃsaka's view, the doctrine of abhihitānvayavāda is advocated that words of a sentence convey their isolated meaning. It accepts three powers of words denoting their objects, the meaning with conveying power and the meaning of a sentence. But Viśiṣṭādvaitin are of the opinion that in a sentence the connected meaning of words is the meaning of a sentence. This is called anvitābhidhānavāda, which is also accepted in Prabhākara's school of Mīmāṃsā and it is also accepted in *Mānameyaprakāśikā*.

Harijīvanadāsa defines a sentence having expectancy, proximity and compatibility of words.[27] Thus both personal and impersonal sentences are sentences comprising these three necessary qualities of a sentence..

In Auddhava tradition the prāmāṇya of Smṛtis, *Pañcatantra* and *Sacchāstrāṣṭaka* is also admitted. The Vedas, the *Bhāgavata*, the *Purāṇas*, the *Viṣṇunāmasahasram*, the *Bhagavadgītā*, the *Viduranītiḥ*, the *Vāsudevamāhātmyam* and the *Yājñavalkyasmṛtiḥ* are called *sacchāstrāṣṭaka i.e., existing eight śāstras.*[28]

□ □ □

27. **Ibid.** *p. 68.*
28. **Ibid.** *p. 78.*

ABHINAVAGUPTA'S NOVEL INTERPRETATION OF THE *GAUTAMA-DHARMA- SŪTRA* IX. 35.

Dr. S. G. Moghe

Aurangabad

Here an attempt is made to show the novel interpretation of Abhinavagupta particularly in comparison with the regular commentators of the *Gautama-Dharma-Sūtra*. The present author has also tried to express his own independent view on the interpretation of Abhinavagupta particularly from the point of view of the Science of Interpretation, which is otherwise known as Pūrva-Mīmāṃsā.

It is the practice of the scholars to study any text with the help of the Sanskrit commentaries available on it. Some times, however, the help rendered by the digest authors to interpret any text is also taken into account. In doing this, the question often arises as to the scope of the text. In the present text under discussion, it may be pointed out that it is commented upon by the two regular commentators—Haradatta and Maskari. Incidentally, however, this text is found quoted in the commentary *Abhinavabhāratī* of Abhinavagupta on Bharata's *Nāṭyaśāstra*.

The text[1] of the *Gautama-Dharma-Sūtra* (*GDS*) IX. 35 simply means 'One should protect oneself from all sides.'

Haradatta who is regarded by Mm. Dr. P. V. Kane, as slightly earlier to the another commentator Maskari, explains this text as below. Haradatta connects the expression *sarvataḥ in the*

---

1. *Sarvataḥ eva ātmānaṁ gopāyet*
   Gautama Dharma Sūtra p. 145.

text of the GDS with the measures[2] or remedies by which one should try to protect oneself. He illustrates[3] this point by stating categorically that one should not go alone for any journey. What he means to say is that if there is somebody to accompany the person, one would be helped in the journey and one may avoid danger to oneself in the journey. The view expressed by Haradatta also is found quoted in the *subhāṣita*.[4]

If, however, one turns to the commentary of Maskari on the above portion of the *GDS*, one would find an interpretation totally different from that of Haradatta's explanation. He takes *sarvataḥ* in the sense of ablative case and connects the same with the harmful[5] things. What he means to say is that one should try to protect oneself from all the harmful things. He also adds that the expression *sarva* in the sūtra has a reference[6] to the prohibited things. He, thereby, emphasises the point that one should protect oneself even by avoiding the prohibited things.

Maskari has taken care to point out the importance of the expression 'eva' in the sūtra of the *GDS*. He, thereby, suggests[7] that one should try to protect oneself even by resorting to the pacificatory rites just to cool down the effect of the unfavourable planets. Here one is tempted to observe that

2. *Sarvebhyopāyebhyaḥ ātmānaṃ rakṣayet*
Haradatta on **GDS**. p. 84 (Chowkhamba Sanskrit series).

3. *Eko na gaccheta adhvānamity ādayaḥ*
Ibid. p. 84.

4. For complete stanza cf. **Pañcatantra** V. 95. p. 352. Also Bharata-Mallika on the **Meghadūtam.**

5. *Sarva apāyebhyaḥ śarīraṁ rakṣet, yathā- Na ekāḥ-prapadyeta adhvānaṁ nārī sahāyaḥ ity ādi.*
Maskari on **GDS**. p. 145 (Mysore edition).

6. *Sarvagrahaṇāt pratiṣiddhasevanena api*
Ibid. p. 145.

7. *Eva śabdāt grahaśāntyādibhiḥ api*
Ibid. p. 145.

Haradatta has not taken care to point out the significance of the expression 'eva' in the body of the text of the *GDS*. Besides, Maskari has shifted the emphasis from the remedies in Haradatta's explanation to the harmful things and even the prohibited things. The way in which Maskari explains the text of the *GDS* bears testimony to the important fact that he is not explaining the text under the influence of Haradatta. Here his independent bent of mind is completely revealed in the explanation.

Maskari further demonstrates that the expression 'Ātmā' in the text of the *GDS* actually refers[8] to a body. He also takes pretty care to support this meaning by quoting a stanza from the Astronomy.[9] This stanza simply means that as regards the knowledge of life, longevity of a man or the knowledge of the age of a man, or the sign of a pregnant woman, even the sages are best confused, then what to talk of the ordinary men simply endowed with physical eye-sight (and not the divine vision).

Maskari further refers to the interpretation of some scholars who understand the expression 'gopāyet' in the sense of knowing or apprehending. The line, therefore, means that one should try to know[10] the highest reality by all possible means. Here the reason stated for the meaning is that the verbs have different senses.

---

8. *Ātmā-śabdena śarīraṁ ucyate. Tat rakṣaṇamapi yathā na vinaśyati tathā kartavyaṁ ity arthaḥ*
Ibid. p. 145.

9. *Tathā Jyotiḥśāstraṁ—*
Āyurjñānaṁ vayojñānaṁ garbhiṇīṇāṁ ca lakṣaṇam
Ṛṣayaḥ ca api muhyanti kiṁ punar-māṁsacakṣuṣaḥ
Ibid. p. 145.

10. *Kecit anyathā vyācakṣate*
Sarvopāyaiḥ paramātmānaṁ gopāyet-vijānīyāt, dhātūnāṁ anekārthatvāt
Ibid. p. 145.

He further adds that the expression 'Ātmā' refers[11] to the individual soul and states that one should apprehend the universal soul. He also quotes a stanza[12] to the effect that the individual soul experiences happiness and sorrow in different births. It may be noted here in passing that this description agrees well with the description[13] of the Upaniṣads and particularly *Muṇḍakopaniṣad.*

From the above discussion, it is evident that both the commentators are right in their own ways. Here it is absolutely necessary to make the readers acquainted with the context in which the above line under discussion has occurred. Here the topic under discussion is the duties of a *snātaka*, who is not so far, married, is asked to observe some rules by the *Dharmaśāstra*. Hence one is almost tempted to observe that the interpretation so ably suggested by both the commentators is just in keeping with the spirit of the passage and the context in which the line has occurred in the body of the text of the *GDS.*

Now let us turn to the interpretation of Abhinavagupta on the *Nāṭya-Śāstra* portion. Here the great Abhinavagupta states that the line under discussion has a reference[14] to a person who has not acquired his desired goal. But in the case of a person who has acquired his desired goal, the sentence would have no application at all.

---

11. *Anye tu-Ātmaśabdena paramātmā-kṣetrajña-jīvātmābhūtātmanaḥ catvāraḥ ucyante ityāhuḥ*
Ibid. p. 145.

12. *Jīvasaṁjñaḥ antarātmā yaḥ sahajaḥ sarvadehināṁ yena vedayate sarvaṁ sukhaṁ duḥkhaṁ ca janmasu*
Ibid. p. 145.

13. *Tayoḥ anyaḥ pippalaṁ svādu atti Anaśnan anyaḥ abhicākaśīti*
Muṇḍakopaniṣad. III 3.1.

14. *Ātmānaṁ gopāyet ityādinā hy akṛtakṛtyaviṣayam śarīra-rakṣaṇam upadiśyate*
Nāṭyaśāstra. p. 338.

Here naturally the question arises as regards the nature of a *Kṛtakṛtya* person. Abhinavagupta makes use of a stanza from the *Hitopadeśa* to prove that the main goal of human life is to achieve four goals[15] of human life like dharma, artha, kāma and mokṣa. He possibly treats a 'sannyāsin'[16] as a *kṛtakṛtya* person. Such a 'sannyāsin' (who has renounced the world by adopting the fourth stage of life) may put an end to his life or body by dropping the same either into the fire or waters or a ditch.

Here it may be noted that Abhinavagupta has looked upon the behaviour of a 'sannyāsin' from the point of view of the delineation of the sentiment. He feels that if such a 'sannyāsin' dedicates his body for the betterment of others, then it adds to the *Śānta Rasa*. Abhinavagupta here refers to the case[17] of Jīmūtavāhana sacrificing his body to save the life of serpents from the clutches of an eagle (as is described in the drama entitled *Nāgānandaṁ* of Śrī Harṣa. Such a towering sacrifice is primarily responsible for the delineation of the *Śānta Rasa* in a drama.

It may be noted here that in the *Nāṭya-Śāstra,* the topic under discussion is the delineation of the *Śānta Rasa.* Abhinavagupta has taken care to point out the paraphernalia[18] of the *Śānta Rasa*. He states that for the *Śānta Rasa,* Śama is a sthāyibhāva. True knowledge, detachment etc. serve as Vibhāvas. Yama, niyama, dhyāna, dhāraṇā, upāsanā, sarvābhyudaya serve as Anubhāvas. Lastly Nirveda (dejection), smṛti, dhṛti, purity in all the stages of life etc. serve the purpose of the Vyabhicāribhāvas.

---

15. *Dharma-artha-kāma-mokṣāṇāṁ prāṇāḥ saṁsthitihetavaḥ*
Tān nighnatā kim na hataṁ rakṣatā kiṁ rakṣitam
Hitopadeśa.

16. *Sannyāsināṁ tat rakṣādi-tātparya-abhāvāt*
Nāṭya-Śāstra p. 338 (Baroda edition).

17. **Abhinavabhāratī p. 338.**

18. **Ibid. p. 338.**

He further adds[19] that the persons possessing spiritual knowledge are free from the bondage of all the stages of life. He also quotes a stanza[20] to show that a house-holder who is a devoted worshipper of god, who is well-versed in the philosophical knowledge, to whom the guest is near, becomes liberated by making the donation after the performance of the obsequial rites.

One may turn to the works of Vedānta authors for the clarification of the expression *kṛtakṛtya*. Madhusūdana Sarasvatī in his *Siddhānta-Bindu*[21] points out that the person is said to be *kṛtakṛtya* who has experienced the pleasure of *paramānanda* i.e. union of the individual soul with the universal soul, by removing all ignorance with the help of the knowledge of Vedānta. Even Jñāneśvara, the Marathi saint, has the same view to express particularly in his *Jñāneśvarī* on the *Bhagavat-Gītā* X.7. I have, however, quoted in the foot-note the Sanskrit version[22] of this portion of the *Jñāneśvarī*.

Prof. R. P. Kangle, M. V. Patwardhan, J.L. Masson, Dr. V. Raghavan and Dr. V. M. Kulkarni have not considered the above position of the *GDS* on the point of the delineation of the *Śānta-Rasa*.

□ □ □

---

19. *Jñāninām sarveṣu āśrameṣu muktiḥ' ity smārteṣu śrutau ca*
Ibid. p. 338.

20. *Devārcanaratah tatvajñānaniṣṭhaḥ atithipriyaḥ*
Śrāddhaṁ kṛtvā dadat dravyaṁ gṛhasthaḥ api hi mucyate
Ibid. p. 338. The source of this verse could not be traced by me in the extant *smṛti* collections.

21. *Tat evaṁ vedānta-vākya-janya-akhaṇḍākāravṛttyā- avidyānivṛttau tat kalpita-sakala-anartha-nivṛttau paramānandarūpaḥ san kṛtakṛtyo bhavati ity siddhaṁ*
Siddhānta-Bindu p. 153. (B.O.R.I.ed.)

22. *Jñānayogena ca anena mat-rūpe ramate hi yaḥ*
saḥ eva jāto niḥśaṁkaṃ kṛtakṛtyaḥ na saṁśayaḥ
Gīrvāṇa-Jñāneśvarī. Part II. p. 93.

ECOLOGICAL AWARENESS IN KĀLIDĀSA'S DRAMAS[1]

Dr. A. C. Sarangi

Bhubaneswar

The author in this paper has thrown light on the perfect harmony between plants and animals and between living and non-living environments, their mutual interdependency and reactiveness as depicted by the great poet Kālidāsa in his plays.

O. Introduction

A modern approach to Ecology refers to an investigation of ecosystems where the living organisms and their non-living environments are inseparably interrelated and interacted with each other. The environmental factors be they biotic or nonbiotic, influence organisms to have a possible symbiotic relationship in a particular habitat. The intraspecific interaction in the form of interdependencies between animals themselves as well as the interspecific interaction between the plants and animals sharing same habitat form the part of community ecology. However when non-living factors are considered influencing such relationships, the integrated study refers to ecosystem ecology.

0.1 Kālidāsa, the most reliable representative of classical age in India, has produced all his works depicting his scenes set in nature. As a poet of nature, he has successfully portrayed it

---

1. This paper was read and discussed in the National Seminar on "Environmental Awareness Reflected in Sanskrit Literature", held at the Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona, during 17-20 march 1990.

as a living being depicting parallel human emotions in nature. The organisms and environments being the two components of nature are equally interdependent and mutually reactive. Kālidāsa has very minutely observed this interaction and has given an artistic touch to his works when he depicts human feelings. Although his ecological awareness is not always explicit, a deep study of his works reveals his implicit knowledge of environmental awareness. Kālidāsa has excelled all the Sanskrit writers in depicting life-like descriptions of nature. In attempting such an investigation of nature in plant and animal perspectives, it is only hoped to stimulate a spirit of scientific enquiry regarding the practical wisdom of ancient Indians.

1.0 Ecology and Its Aspects

Ecology is relatively a new science developed very recently dealing with principles governing various complex relationships between the two aspects of nature i.e., organisms and their environments. For the first time in 1870, the term 'ecology' was defined by the German biologist, Ernst Haeckel as follows : "By ecology we mean the body of knowledge concerning the economy of nature, the investigation of the total relations of the animals both to its inorganic and to it organic environment, including above all, its friendly and inimical relation with those animals and plants with which it comes directly and indirectly into contact". The term 'ecology' is coined by combining two Greek words, *oikos* (i.e. home) and *logos* (i.e. the study of), meaning thereby that ecology is a study denoting various relationships between organisms and environment in a habitat. The recent ecological studies have revealed the fact that not only the living and non-living factors of nature are interrelated but they function in an orderly manner as a definite system. Thus for a fuller understanding of human relations with nature, the structure and function of nature should be studied in a systematic manner.

1.1 Ecology : Its Classification

Ecology refers to the study of plants, animals and their environments and thus basing on various interrelationships, this is classified as plant ecology, animal ecology, habitat ecology, population ecology, community ecology and eco-system ecology. However, a modern ecologist does not prefer such distinctions, as plant and animal ecology are not separated in his fuller understanding of nature. In Habitat ecology, the study is made with regard to habitats and their effects upon the organisms and in population ecology, the study refers to individuals of single species. However, in community ecology, the living components of the community are studied mainly with reference to interdependencies between individuals of different species. A forest, grassland or a desert is a natural community where different kinds of organisms grow in association with each other. However, in ecosystem-ecology the living organisms and their non- living environment are inseparably interrelated and interacted with each other. Hence in 1935, the ecosystem was defined by A.G. Transley as "the system resulting from integration of all the living and non-living factors of the environments". The environment, i.e., surroundings comprises of various biotic and non-biotic factors which can be classified as climatic factor (i.e., light, air, rainfall, temperature of atmosphere etc.), topographic factors (i.e., attitude, direction of mountain-chains, slopes etc.), edaphic (i.e., formation of soil etc.) and biotic factor (i.e. plants and animals etc.). Interdependencies are possible between animals themselves, plants themselves, as well as between plants and animals. Besides natural relationship being beneficial, harmful or neutral relationships between species are also possible under natural conditions.

2.0 Kālidāsa and Ecology

Kālidāsa as a master craftsman in depicting nature has displayed implicitly the knowledge about various aspects of ecology. In all his dramas, most of the scenes have their settings amidst

nature. Here we find the perfect harmony between organisms and their non- living environment. Kālidāsa's ecological awareness seems evident when he describes hermitages as natural habitats and he analyses interactions between plants, animals and other non-living factors of environments as parts of integrated ecosystems.

2.1.0 Kālidāsa on Habitat Ecology : The Hermitage as a Natural Habitat

In Kālidāsa's works, hermitages of the sages breathe an atmosphere of peace, quiet happiness and tranquility. The penance groves represent the spirit of peace, contentment and religious fervour.

2.1.1 Unlike his two other dramas, Kālidāsa in his *Abhijñāna Śākuntalam* (*AŚ*) introduces the drama with the holy environments of nature. The hero of the drama Duṣyanta enters the sacred precincts of the tranquil hermitage[2] to purify himself[3] and he is refrained from killing of the hermitage-deer.[4] He sees in the forest that the ground is strewn with *Nīvāra*-grains dropped down from the parrot's nests and the oily stones indicative of breakers of *Ingudī*-fruits (used by the pious foresters for softening their matted hair). He also observes the deer moving freely with confidence and water channels scattered thoughout the forest. The tender foliage of trees have changed their colour because of the rise of the smoke from sacrificial ghee. From this description of severe atmosphere of the hermitage, Kālidāsa's environmental awareness is self-evident. This has a lasting effect on the people and is corroborated from the statement of Duṣyanta when he remarks that "Penance-groves are indeed fit to be entered in a simple dress".[5] The king is invited by Priyamvadā to sit on the

2. Cp *AŚ*, *Kālidāsa Granthāvali* ed. S.N. Chaturvedi, Chawkhamba, Varanasi, 1980, Act I. Verse (VS) 13.
3. Vide *puṇyāśramadarśanena tāvad ātmānam pūnīmahi AŚ*, p.9
4. Vide *āśramamṛgo'yam na hantavyo na hantavyaḥ*. *AŚ*, p7.
5. Cp. *Vinītaveṣeṇa praveṣṭavyāni tapovanāni -AŚ*, p. 10

Saptaparṇa-dias cool on account of dense forest to remove his fatigue.[6] Śakuntalā, the heroine too is feeling then a change in herself which she thinks unsuitable for the holy hermitage. Similarly in the second act Duṣyanta asks the General to warn his soldiers not to disturb the quiet atmosphere of the hermitage.

2.1.2 In the seventh act, Kālidāsa narrates *Mārīcāśrama* with equal honour displaying his love for tranquil penance-grove. Being introduced by Mātali as the hermitage of Prajāpati full of Mandāra trees reared by Aditi, Duṣyanta refers to this place of bliss as far superior to heaven. Duṣyanta feels as if he is plunged into a pool of nectar.[7] He continues to observe with astonishment: The hermitage is full of wish fulfillig trees; the maintenance of life is regarded as proper when it is done by air only; there are beautiful tanks full of water with golden lotuses growing in them; there are jewelled slabs but they are used not for enjoyment but for meditation and there are beautiful nymphs but the ascetics are restrained. Although this habitat is terrestrial and refers to topographic division of ecosystem-ecology, human feelings are very naturally narrated and parallels are compared with nature. That the hermitage is not the proper place for unruly conduct is commented by Duṣyanta when he sees his own son Sarvadamana dragging by force the whelp of a lion for spouting with him which has sucked only half the milk from its mother.[8]

2.2. Kālidāsa as an environmentalist

2.2.1 Kālidāsa narrates very artistically the effects of environments on living beings. In the first of *Mālavikāgnimitra* (*Māl.*), Mālavikā is described to have gone through a dance test and then she is looking at an artificial lake enjoying the strong breeze. This very well displays Kālidāsa's awareness of environmental effects on

---

6. Vide *tena hyasyāṁ tāvat pracchāyaśītalāyāṁ saptaparṇavedikāyāṁ muhūrtam upaviśya pariśramavinodaṁ karotvāryaḥ—AŚ, p. 16*
7. Vide –*AŚ*, p. 120.
8. Vide *AŚ* Act VII, vs. 14.

a living being and man's efforts towards that end through preparing for himself artificial habitats like lakes, gardens etc.

Kālidāsa narrates the effects of the mid-day heat upon the swans, pigeons and peacocks. On account of extreme heat, swans with their eyes half-closed are resting in the leaves of lotus-plants in the artificial lakes; the pigeons are restrained from flocking upon the sloping roofs and the peacocks are rushing on the revolving water-wheel desirous of drinking the drops of water.[9]

Similarly in the 3rd Act, the love-lorn hero, the king Agnimitra is describing the spring season and the pleasure garden. The intoxicated cuckoos compassionately asking the hero, if the love-torture is bearable. The southern breeze is made fragrant with mango-sprouts[10]. Again in the 9th verse Kālidāsa refers to the exciting breeze from the Malaya mountain carrying the polech of Kurabaka flowers followed by particles of water from the opening of folds of the tender leaves. In the 21st śloka of the 3rd Act, Kālidāsa has compared angry Irāvatī possessing a stream of tears striking the king with her cord of the golden girdle as the row of clouds possessed of showers of water striking Vindhya moutain with the streak of lightening.

Now further a small statement of Bakulāvalikā may be examined in this connection.[11] The queen Irāvatī expresses her anger towards Bakulāvalikā for the role of a go-between for the king and Mālavikā. Then the maid servant reminds the queen of her insignificant role through an interesting statement referring to environment-issue. She expresses that the frogs by their nature croak before the monsoon and this does not necessarily remind Indra to rain. Thus Kālidāsa displays his knowledge of natural environments.

---

9. Vide *Māl.* Act II. vs. 12

10. *Ibid.*, Act III, vs. 9.

11. Vide *Dardurāḥ vyāharantī ti kiṁ devaḥ pṛthivyām varṣituṁ viramati.* *Māl.*, p. 307

The king in the *Māl.*, describes Mālavikā in nupital dress : Mālavikā is compared to night of the Caitra-month, ornaments to the clusters of stars and the white silken garment to the moonlight.[12]

2.2.2 In the *Vikramorvaśīyam* (*Vik.*) too Kālidāsa displays his knowledge about the environments. There the king describes Urvaśī's release from senseless condition as the night released from the darkness owing to the rising moon; as the flames of fire at night released from the deep smoke and as the impure stream of Ganges because of breach of the river-sides becoming pure.[13] Similarly in the next verse,[14] Pururavas describes Urvaśī as created by the Cupid, the lord of the erotic sentiment or by the spring season full of flowers. Again in the first verse of the second act the king is compared as the sun, dispeller of darkness.[15] In the 19th verse of the second act, the king addresses the southern breeze to carry the flavour from the pollen of the creeper.[16] In the 6th verse of the 3rd act[17] Kālidāsa narrates the scenic beauty of the night when the darkness is being dispelled by the light of the moon still concealed in the Udaya-mountain. He compares the eastern horizon of this time with the face of a beautiful lady when her hairs are just removed from the face. Similarly in the 8th verse, Kālidāsa refers to the erotic desire of the king becoming hundred-fold comparing the stream of the river being hundred-fold when striking on an uneven rock. In the 16th verse[18] too Kālidāsa compares the king's satisfaction with the touch of Urvaśī as the lilly blossomed with the moon-light only and not with sun-rays. Throughout the whole of the fourth

12. Vide *Māl.*, Act VII, vs. 7.
13. Vide *Vik.*, Act I, vs. 9.
14. *Ibid.*, vs. 10.
15. *Ibid.*, Act II, vs. 1.
16. Cp. *Vik.*, Act II, vs. 19.
17. Vide *Vik.*, Act III, vs. 6.
18. *Ibid.*, vs. 16.

act in the *Vik.*, Kālidāsa narrates the environment in all its complexities. The king Pururavas being separated from Urvaśī discovers the traces of the image of his lost beloved in different aspects of nature viz., the swan, peacock or river. He addresses the clouds as it rains heavily.[19] He does not want to prohibit rains as the characteristics of rain represent his royal insignia. The cloud with the lightening appears as a canopy and the canes perform the work of chowries. The voice of the peacock in praise of king becomes clearer. Pururavas describes the mountain on which the clear stream is flowing, whose upper region is covered with flower plants and which becomes charming with songs from the Kinnaras.[20]

2.2.3 Similarly, in *AŚ* in the very introductory stanza called, Nāndī, Kālidāsa propitiates Śiva in his eight forms, the five elements of nature, the Sun and the Moon as well as the self (or sacrificer). In the seventh verse of the second act, Kālidāsa compares the hermits as the Sūryakānta jewels which do not emit lusture as long as they are not attacked by counter lusture.[21] Similarly, in the 5th verse of the 3rd act, Kālidāsa narrates about the charming effects of the banks of Mālinī river, endorsed with bowers of creepers and the free breeze with water drops fragrant on account of lotuses.[22] Again in the 7th verse of the same act, Kālidāsa compares Śakuntalā of love-stroke as a person of sun-stroke. Śakuntalā has worn only bracelets of lotus-fibres for cooling purpose, but due to heat, it gets loose as the Uśira-Unguent is applied on the breasts.[23] However,

19. Vide *Vik.*, Act IV, vs. 8.
20. *Ibid.*, vs. 50.
21. Vide *Śramapradhāneṣu tapodhaneṣu gūḍham hi dāhātmakam asti tejaḥ/ sparśānukūlā iva sūryakāntāstadanyatejo'bhibhavād vamanti//* -*AŚ* Act II, VS.7
22. Vide *AŚ* Act III, vs. 5.
23. *Ibid.* vs. 7.

love-stroke adds to the beauty of a lady unlike the sun-stroke. This shows how Kālidāsa compares effects of nature with human-feelings. The comment of two friends that the autumnal moon-light is soothing to the human body is also indicative of Kālidāsa's environmental awareness.[24] In the verses 2 - 3 of the 4th act, Kālidāsa describes the dawn when the moon sets on the western horizon and the sun is rising on the eastern horizon, thus showing the changing course of things in the world.[25] In the 8th verse, Kaṇva asks Śakuntalā to go round the sacrificial fire and blesses her saying that these sacrificial fires which drive away sins by the odours of oblations will protect her.[26] Here Kālidāsa refers to the role of sacrifice as purifying the environments. In the 9th verse of the 5th act, Kālidāsa brings a complete harmony between environments and human mind. Here Kālidāsa observes that the king is the protector of nature. When Duṣyanta heard about the arrival of Kaṇva's disciples, he is worried about the cause of their arrival. "Is it because the penance is marred by the obstacles? Or something unworthy has been done by some one towards the lower animals moving around the holy forest region ? Or the creepers have been paralysed by his sins ?"[27] Through analysing this conflict of Duṣyanta's mind, Kālidāsa displays his environmental awareness. Life in solitude was a preference with Kālidāsa. Śārṅgarava and Śāradvata condemn the king's capital city.[28] Śārṅgarava compares the city swarmed with people as a house enveloped in fire.[29] In the 21st śloka, the king refers to Śakuntalā

24. Vide *Ka idānīṁ śarīranirvāpayitrīṃ śāradīm jyotsnām paṭāntena vārayati. AS, p.45*

25. Vide *AŚ* Act IV, VS 3, 4.

26. VIde *amī vedim paritaḥ klptadhiṣṇyā*.......etc.

27. Vide *kiṁ tāvat vratīnām upoḍhatapasām vighnastapodūṣitaṁ.....etc.*
–*AS*, Act V, VS. 9

28. Vide *AŚ*, Act V, VS. 11.

29. Vide *Janākīrṇaṁ manye hutavahaparītaṁ gṛhamiva*
–AŚ, Act V, vs. 10.

as a river dashing against the bank, making turbid the clear transparent water and felling the tree on the bank.[30] In the 6th act, from Sānumatī's speech, it becomes evident that the holy tanks like Apsarastīrthas were guarded by celestial nymphs by turn.[31] In the 7th act Mātali refers to the earth as devastatingly charming.[32] This reveals Kālidāsa's mind about his love for nature. All these and more such instances only go to prove that Kālidāsa was out and out an environmentalist and a lover of nature.

2.3.0 Kālidāsa on Plant-Ecology

Although the Ecosystem ecology covering all the animate and inanimate aspects of nature include plant ecology, from Kālidāsa's point of view, plant ecology has to be dealt with more specifically as in all his writings we have come across the mysterious link between plants and human beings.

3.1 In *Māl.*, the Aśoka-plant plays a significant role in the union of the hero and heroine. Dhāriṇī, the chief queen deputes Mālavikā, her maid to strike the Aśoka with her foot in way of providing dohada (a pregnant lady's desire) for the early blossoming of the plant. Mālavikā succeeds and becomes queen's favourite. In the pleasure-garden, the first union took place in cognito. The spring festival is arranged in the pleasure garden when all the plants blossom with an eye-catching wonder. In the 4th verse of the 3rd act, the king goes lyrical as if in trance when he enjoys the breeze in the pleasure garden and praises spring :

"By spring, as though compassionately asking me if the love-torture bearable by means of the notes pleasant to the ear of slightly intoxicated cuckoos, is laid on my body the southern breeze fragrant with mango sprouts, as though the palm of the hand of gentle touch".[33]

---

30. Vide *AŚ*, Act V, vs. 21.
31. Vide -*AŚ*, Act VI, p.93.
32 Vide *aho udāraramaṇīyā pṛthivī* -*AŚ*, Act VII, p.119.
33. Vide *Māl.*, Act III, vs. 4.

In the next verse too, the king with astonishment observes:

"By the splendour of the red Aśoka is surpassed in merit, the red dye, on the Bimba like lower lip; the Kurabaka flower dark, white and reddish, sets aside the paintings; the arrangement of the mark on the forehead as well is transcended by the Tilaka flowers with collyrium in the form of bees clinging to them; thus the verbal beauty as though looks down upon the ant of decorating the face of women"[34]. In the same act the king compares himself with an elephant, Mālavikā with a lotus and Irāvatī, his angry queen with an alligator. He remarks: Not indeed does an elephant mind the alligator, having seen a lotus-plant".[35] In the fourth act, the Vidūṣaka asks Bakulāvalikā to prohibit the antilope eating away the shoots of the young Aśoka. Kālidāsa's such references display his view on protecting the plant-kingdom. In the 5th act, the king describes the spring season where in front are scattered about the Kurabaka flowers and mango-trees being split up in a netework of fruit.[36] The sandle wood is respected in Indian society. So in this connection, the queen compares Mālavikā as sandle-wood and feels pity for her as she has used sandle-wood for her shoes. All these instances are nothing but indicative of Kālidāsa's environmental awareness.

2.3.2 In the 14th verse of the 1st act of *Vik.*, Kālidāsa compares Urvaśī as the Vasantaśrī and her anxious friends as creepers.[37] Thus a harmony he establishes between the two aspects of nature.

---

34. Vide *Māl.*, Act III, vs 5.
35. Vide *nahi kamalinīṁ dṛṣṭvā grāham avekṣate mataṅgajaḥ*
Māl., Act III, p. 274.
36. Vide *Māl.*, Act V, VS. 4.
37. Vide *Vik.*, Act I, VS. 14.

Similarly in the 7th verse *Vasantaśrī* is between her childhood and youth and he goes on describing : The pink Kurabaka-flowers like the nails of the charming ladies and the red Aśoka-flowers green and red in two sides are just going to be blossomed. The pollens in mango-tree are less and so look grey.[38] This very well suggests the close observation of Kālidāsa on the plant kingdom.

2.3.3 In *AŚ* Kālidāsa's heroine Śakuntalā is presented as a daughter of nature. She takes all care for each plant and animal of the hermitage. She herself admits in the first act that she has sisterly affection towards them.[39] Kālidāsa goes on describing his heroine comparing nature with her. She is clad with the bark and appears like a lotus, entwined even with moss. However, she is charming like a cool-rayed moon even if dusky.[40] Again in the next verse Śakuntalā's youth is described by Duṣyanta as fit to be hankered after attractive like a flower dumped all over her body, with lower lip possessed of redness of a sprout and arms resembling tender twigs etc.[41] In the 2nd act Vidūṣaka asks the king to sit on the seat endowed with canopy of thick creepers under the shade of a tree. Thus Kālidāsa brings about the interdependencies between man and nature. In the verse 11 of the 2nd act Kālidāsa refers to Śakuntalā as a flawless beauty like a flower not smelt, a tender sprout not yet plucked by nails,

---

38. Vide *Vik.*, Act II, VS. 7.
39. Cp. *asti me sodarasneho'py eteṣu* –*AŚ*, Act I, p.11.
40. Cp. *sarasijam anuviddham śaivalenāpi ramyam*
malinam api himānśorlakṣmalakṣmīm tanoti/
iyam adhikamanojñā valkalenāpi tanvī
Kim iva hi madhurāṇām maṇḍanam nākṛtīnām//
–*AŚ*, Act I, vs. 19.
41. Cp. *adharaḥ kisalayarāgaḥ kamalaviṭapānukāriṇau bāhū/*
kusumam iva lobhanīyaṁ yauvanam angeṣu saṁnaddham//
–*AŚ*, Act I, vs. 20.

a gem not perforated and fresh honey not tested etc.[42] In the 3rd act Gautamī prescribes darbha-water for healing the tormented limbs of Śakuntalā. The medicinal value of darbha-grass was known to Kālidāsa and so with this knowledge, he has tried to show how man even depends upon an insignificant plant like darbha.[43] There too Śakuntalā addresses the creeper as torment remover.[44]

In the 5th verse of the 4th act, Kālidāsa narrates the nature's sympathy with her daughter. In the daughter's marriage, the silken garments, the paints to be applied to the feet and the ornaments required by her were given as gifts by the trees and the sylvan deities. Thus Kālidāsa brings forth a striking similarity between the feelings of both plant and animal.[45]

In the 9th verse of the same act Kālidāsa narrates Śakuntalā's love for the plant kingdom and Kaśyapa wants the trees bid a fitting farewell to Śakuntalā. Śakuntalā as a daughter of nature loved the trees very much. She first saw that they were watered, before she thought of drinking water herself. She had attachment for ornaments, but did not pluck the tender leaves for fear of injuring the trees and it was a special rejoicing for

---

42. Cp. *anāghrātaṁ puṣpaṁ kisalayam alūnaṁ kararuhair*
anāviddhaṁ ratnaṁ madhu navam anāsvāditarasam/
akhaṇḍaṁ puṇyānāṁ phalam iva ca tadrūpamanaghaṁ
na jāne bhoktāraṁ kam iha samupasthāsyati vidhiḥ//
–*AŚ*, Act II, vs. 10.

43. Vide *anena darbhodakena nirābādham eva te śarīraṁ bhaviṣyati*
–*AŚ*, Act III, p. 50.

44. Vide *latāvalaya ! santāpahāraka ! āmantraye tvāṁ bhūyo'pi paribhogāya* –*AŚ*, Act III, p. 50.

45. Cp. *Kṣaumaṁ kenacid indupāṇḍu taruṇā māngalyam āviṣkṛtam*
niṣṭhyūtas caraṇopabhogasulabho lākṣārasaḥ kenacit/
anyebhyo vanadevatākaratalair āparvabhāgotthitair
dattāny ābharaṇāni tatkisalayodbhedapratidvandvibhiḥ//
–*AŚ*, Act IV, vs. 5.

Śakuntalā when plants put forth their first blossom.[46] Śakuntalā's taking leave of the creeper Vanajyotsnā is very heart-touching.[47] Kaṇva is aware of this sisterly affection. Śakuntalā requests Vanajyotsnā to return the embrace by branch-arms, although she is united with mango-tree. Kaśyapa too takes both of them as his own daughters. Śakuntalā has attained a husband worthy of her and the Navamālikā has firmly restored to the mango-tree. Now Kaṇva is relieved of all anxieties about both of his daughters.[48] Thus Kālidāsa sees no distinction between the living organism and the environment.

In the 6th act Parabhṛtikā the attendant tells her friend that the Cuckoo does indeed become intoxicated having seen the mango-bud. These effects of spring, Kālidāsa describes where the harmony between plant and animal is well-established.

In the 18th verse of the 6th act, Duṣyanta paints Śakuntalā's image and feels sorry as "he has not drawn a Śirīṣa flower with its stalk placed upon the ear and filaments hanging down the cheeks, or he has not put up between the breasts a string of lotus-fibres delicate like the rays of the autumnal moon".[49] Thus in all these instances Kālidāsa establishes a complete harmony between plant and animal kingdoms.

---

46. Cp. *pātum na prathamam vyavasyati jalam yuṣmāsv apī teṣu yā*
nādatte priyamaṇḍanāpi bhavatām snehena yā pallavam/
ādye vaḥ kusumaprasūtisamaye yasyā bhavaty utsavaḥ
seyam yāti śakuntalā patigṛham sarvair anujñāyatām //
–*AŚ*, Act IV, vs. 9.

47. Vide *avaimi te tasyām sodaryasnehaṁ*
–*AŚ*, Act IV, p. 65.

48. Cp.–*AŚ*, Act IV, vs. 13.

49. Cp. *kṛtaṁ na karṇārpitabandhanaṁ sakhe/*
śirīṣamāgaṇḍavilambikesaram//
na vā śaraccandramarīcikomalam/
mṛṇālasūtraṁ racitaṁ stanāntare/ /
–*AŚ*, Act VI, vs 18.

2.4.0 Kālidāsa on Animal Ecology and Ecosystems

Man and animal are interdependent in nature. The link of sympathy between the two has been an established fact. This intimate relationship has been referred to by Kālidāsa in all his three dramas.

2.4.1 At the end of the second act of the Māl. Vidūṣaka compares the captive Mālavikā as the moonlight obscured by a row of clouds and the king is compared as a volture, covetous of the meat hovering round the slaughter house.[50] In this comparison Kālidāsa wants to hint at the fact that in some respects man is no better than an animal.

In the 3rd act, Kālidāsa compares Mālavikā as the hidden treasure jelously guarded by the serpents, thereby suggesting that Mālavikā was under the strictest possible watch of Dhāriṇī, the queen. This suggests man's dependency on even the poisonous snake for guarding his wealth.

In the 4th verse of the 3rd act, the king in love-agony feels comforted when he listens to the pleasant notes of the cuckoo, as if compassionately asking him if the love-torture is bearable.[51].

In the 6th verse of the 3rd act Kālidāsa compares Vidūṣaka; Mālavikā and the king respectively corresponding to *sārasa* (crane) bird, river and a thirsty traveller. Having learnt from Vidūṣaka that Mālavikā is coming to the pleasure garden, king's depressed heart takes breath like the heart of a thirsty traveller on hearing from the crying of a *sārasa* bird that a river is nearby.[52]

50. Cp. –*Māl.* Act II, p. 265.

51. Cp. *unmattānāṁ śravaṇasubhagaiḥ kūjitaiḥ kokilānāṃ/*
sānukrośaṁ manasijarujaḥ sahyatāṃ pṛcchateva
–*Māl.*, Act III, vs. 4.

52. Cp. *tvadupalabhya samīpagatāṁ priyāṁ hṛdayam ucchvasitam mamạ viklavam/*
taruvṛtāṁ pathikasya jalārthinaḥ saritamārasitādiva sārasāt//
–*Māl.* Act III. vs. 6.

Here Kālidāsa maintains an interrelationship between a *sārasa* bird and a traveller.

In the 4th act Vidūṣaka thinks of a plan for the union of the hero and heroine. He pretends to be bitten by a snake while collecting flowers in the pleasure-garden. The snake-physician asks for a serpent seal and immediately Dhāriṇī, the queen gives it away which ultimately helped Mālavikā to be released. Thus while solving a dramatic intrigue, Kālidāsa's handling of this serpent-episode indicated his knowledge of interactions between man and animal. The interrelationship between species like man and serpent may be inimical, i.e., harmful but these factors certainly influence each other's life under natural conditions.

Similarly in the 4th act Vidūṣaka asks Bakulāvalikā to ward the antelope off the garden as it is coming to browse upon the shoots of young Aśoka-plant. This very statement is intended to maintain an ecological balance between man and nature.[53]

Again at the end of the 4th act Kālidāsa refers to a tawny-coloured monkey for which Vasumatī is frightened. Through this episode too the interrelationship between the man and the animal is stressed. In 5th act Kālidāsa refers to animals like elephants, horses as gifts presented by the kings in those days.

According to the 9th verse of the 5th act, the love-lorn hero is separated from his beloved by the queen Dhāriṇī and compares himself with the Cakravāka-bird.[54] The relationship between the bird-couple and the young couple is conventionally associated in the Sanskrit literary tradition.

---

53. Vide *Bakulāvalike ! eṣa bālāśokavṛkṣasya pallavāni laṅghayati hariṇaḥ, ehi nivārayāma enam*

–*Māl.* Act IV, p.302.

54. Cp. *ahaṁ rathāṅganāṁ eva priyā sahacarīva me/*
ananujñātasaṁparkā dhāriṇī rajanīva nau//

–*Māl.* Act V, vs. 9.

2.4.2 In the 17th verse of the first act of *Vik.,* Kālidāsa compares Indra as the lion and observes that the lion's roaring sound frightens the elephant.[55] Inter relationship between lion and the elephant is established in natural surroundings. Urvaśī is often described as the lady-swan and in the 4th act, a poem behind the scene indicates that two swans are shedding tears in sympathy with Urvaśī's departure.[56] Throughout the fourth act Kālidāsa depicts emotional association between man and nature. The mournful hero, Pururavas traces the image of his beloved in various aspects of nature including the animals viz., swan, deer, elephant, cuckoo, cakravāka etc. He observes that the elephants are separated from their beloveds. He asks the cuckoo to tell him about his beloved whose gait is like that of swans. He addresses the swan as the thieve of his beloved as the swan has stolen the attractive gait. He makes friendship with bee sitting on the flower which resembles his beloved Urvaśī.

2.4.3 At the very beginning of *AŚ*, Kālidāsa refers to the prohibition of killing animal. Vaikhānasa, the ascetic refrains the king Duṣyanta from shooting : "This one is hermitage-deer, not fit to be killed and not fit to be killed[57]. He advises the king to withdraw the well-aimed arrow as his arrow is meant for the protection of the afflicated and not for striking at the sinless."[58] In the second act, the hunting in general is seen to be possessed of evil effects, but for the king this is treated as inspiring. May be the king was allowed hunting as a pastime to bring an equillibrium between deadly and innocent animals, although the

55. Cp. *vasudhādharakaṇḍarāvisarpī /*
pratiśabdo'pi harer hinasti nāgān// - , Act I, vs. 17.
56. Cp. - Vik. Act IV, vs. 8.
57. Vide *āśramamṛgo'yam na hantavyaḥ na hantavyaḥ - AŚ.*
58. *tatsādhukṛtasamdhānam pratiśamhara sāyakam/*
ārtatrāṇāya vaḥ śastram na prahartum anāgasi -AŚ, Act I, vs. 11.

evil effects of hunting were felt by all. In the 6th verse of the same act, the king has ordered not to hunt in the vicinity of the hermitage and thereby to let the buffalloes plunge into the water of tanks and splash again and again with heroes and let the king of the deer rest in the shade and practise rumination and let the digging up of musta grass be effected at ease in the pond by the rows of boars. Thus Kālidāsa's sympathy for the animal kingdom is evident.

Śakuntalā, a new bride is going to her husband's house for the first time and naturally requests her father to send her messages from time to time about her pets. She asks specifically for the pregnant does as she herself is in the same condition. The young deer is sticking her and not prepared to leave her mother-like Śakuntalā who was taking all motherly care and who was applying *ingudī* oil to her injured mouth due to chewing pointed Kuśa-grass in early childhood.[59]

In the 6th act, the police officer laughs at the fisherman remarking sarcastically that he has a holy profession implying thereby that the profession is unholy as it is connected with killing the fishes. Thus the violence in all the forms was never tolerated, although for particular sections of society, it was adopted marginally for profession-sake and that too was referred to by the undignified status.[60]

---

59. Cp. *yasya tvayā vraṇaviropaṇam ingudīnām*
tailam nyaṣicyata mukhe kuṣasūcividdhe/
śyāmākamuṣṭiparivardhitako jahāti
so'yam na putrakṛtakaḥ padavīm mṛgas te//
- *AŚ*, Act IV, vs. 14.

60. Vide *viśuddha idānīm te ājīvaḥ*
–*AŚ, Act VI, p. 89.*
Cp. also *sahajam kila yadvininditam na khalu tatkarma vivarjanīyam/*
paśumāraṇakarmadāruṇo anukampāmṛdureva śrotriyaḥ//

In the hermitage even the beast forgets his violent nature. In the 14th verse in 7th act Sarvadamana is seen dragging the whelp of the lion for sporting with him. Through all these Kālidāsa tries to bring a complete harmony between man and the animal.

3.0 Resume

3.1 Living organisms and their non-living environments form a symbiotic relationship in a specific habitat along with their mutual relationship depending on each other. Such interactions and interdependencies are studied by the Ecologists of modern age. Although it is a fact that the ancient man did not feel the necessity of this science of Ecology in all its modern facets (as the modern environmental problems did not arise then), at least an awareness was positively there and this awareness can be traced from our ancient Sanskrit literature and more so in Kālidāsa's works as true representatives of the then society.

3.2 In Kālidāsa's dramas, hermitages are treated as natural habitats for man and animal where reign peace and tranquility. Here violence is prohibited in all its possible forms. Kālidāsa's description of ponds, lakes and gardens as well as their specific manner of their maintenance only go to prove that Kālidāsa was a perfect environmentalist.

3.3 Kālidāsa has successfully established a strong link between plants and animals, thus contributing significantly to plant ecology. In *AŚ*, the trees could even bring gifts for Śakuntalā and Kaṇva, an ascetic, went to request the trees to bid a fitting farewell to Śakuntalā as she had a sisterly affection for them.

3.4 The intimate relationship between man and animal as discovered by Kālidāsa only goes to reveal his awareness on animal-ecology and eco-systems. Even the poisonous serpents are described as the guardians of man's hidden treasure. The emotional associations between man and animal are established by

Kālidāsa in so subtle a manner through the use of similies and metaphors. If all these references are studied deeply, this may only lead to reveal the fact that Kālidāsa was not only a romantic poet with high imaginations, but he had possessed a keen interest in observing his contemporary society. As a true poet of nature, he has been able to bring about an equilibrium between plants and animals and between living organisms and non-living environments. Thus on the whole, through all his works including dramas, Kālidāsa has displayed his awareness towards vaious aspects of ecosystem-ecology.

□ □ □

PATTERN OF EDUCATION IN INDIA DURING THE SEVENTH CENTURY A. D.

Dr. Ranjana Bajpai
Allahabad

The paper throws light on different aspects of education e.g. objects of education, writing material, teacher pupil relation, education for different castes etc. during the seventh century A.D.

Education played a very important role in moulding a Society. In the seventh century the educational system had undergone many changes. The Chinese traveller, Hiuen Tsang who visited India in A. D. 629 and stayed over for fifteen years observed that Brahmanical education and culture were in ascendancy and the Sanskrit language was flourishing.[1]

Education was considered a means of developing the inherent qualities in a child. Its main purpose was to bring out the best in a person and give total discipline to his body and mind.[2] Knowledge was thus, given a lot of honour and respect in the Indian Society. In the earlier times Manu laid considerable stress on education[3] and so did the *Mahābhārata.*[4] Kauṭilya had given education the highest status among some of the essential endowments of an individual.[5] During the time of Kālidāsa due

---

1. S. C. Raychoudhary, *Education in Ancient India*, p. 234.
2. Brij Narain Sharma, *Social Life in Northern India*, p. 74.
3. *Manu,* II, 159 (*Manu = Manu Smṛti*)
4. *Mahābhārata,* XII, 339-6 (Quoted from A.S. Altekar, *Education in Ancient India*, p. 194.
5. *A.S.*, III, 20. (*A.S. = Arthaśāstra*)

regard was given to the acquisition of learning and an early age was alloted for it.[6]

Fortunately, the trend of education and learning set during the Gupta age remained steady during the sixth and seventh centuries A.D. when Northern India passed through a lot of political upheavel. Thus, education and learning, instead of depreciating showed signs of progress which culminated in the unparalleled fame of the universities of Nālandā and Valabhī.[7]

Objects of Education

The main objects of education, according to Hindu Educationists, were not only reading and writing, they also emphasized the three qualities of sharpening the intellect, formation of character, and the atainment of social efficiency.[8] According to Hiuen Tsang, the Indian teachers were always eager to activise the inert students and to sharpen the wits of the dull ones.[9] Great stress was lain on strict discipline and morality as the objectives of education by Bāṇa and Bhartṛhari. In the *Kādambarī*, Śukanāsa warns Candrāpīḍa against the passions of senses.[10] In another place a young ascetic is found advising his friend to practise self-restraint over his senses.[11] Bhartṛhari stated that one who gained education without discipline had wasted his life.[12]

6. *Raghuvaṃśa* (*Raghu*) I, 8; V, 10.
7. Sukla Das, *Socio-Economic Life of Northern India*, p. 111.
8. In the *Pañcatantra* the enlightenment of intellect (*buddhiprakāśa*) has been described as the main object of education. *Kathāmukham*, p. 5.
9. Watters, I, p. 160. (*Watters = on Yuan Chwang's Travels in India* by Thomas Watters.)
10. *Kād.*, pp. 195-7. (*Kād.* = *Kādambarī* ed. K. P. Parab,, Bombay 1932)
11. *Ibid.* pp. 275-6.
12. *Vairāgya Śataka* v. 46.

Training a member to be able to fit in the society was also one of the objectives of educators. For being self reliant he received education that was lucrative (*arthakārī*). The *Nītiśataka* laid stress on this form of education.[13] It stated that a man without education and wisdom was no less than a beast.[14] A man who earned his own livelihood was not a burden on his family and society. Hereditary division of labour according to the caste system played a great role in training the child for the purpose.

Writing Material :

The Indians used several materials for writing purposes. Palmyra leaf was generally used througout the country.[15] Various types of barks of trees[16], especially the birch tree[17], were also used. Bhāskaravarman sent volumes of fine writing on folios made from pink coloured aloe-bark.[18] Harṣavardhana wrote some letters on fine white cotton stuff and sealed them with red wax.[19] Subandhu has mentioned the use of antelope skin (*Ajina*) for writing.[20] As these were perishable, important transactions, such as land grants, sale deeds, royal eulogy, and memorable events were recorded on stone tablets or copper plates so that they could last for generations. The writing media were usually various pigments and dyes, such as *Gorocana*,[21] and juice of leaves, such as *Tamāla*- leaf.[22]

---

13. *Nītiśataka,* v. 16.
14. *Nītiśataka,* v. 16.
15. Beal, II, p. 225. (Beal -*Si-yuki*, 2 uols.)
16. *Kād.*, Kale, p. 201. (*Kād.*, Kale = *Kādambarī*, trans. M.R. Kale,) Bombay, 1924.
17. *Ibid.*, p. 91.
18. *H.C.*, p. 214. (*H.C.* = *Harṣacarita*, eng. trans. by E.B. cowell) F.W. Thomas, London 1897, Reprinted in 1961.
19. *Life*, p. 190. (*Life* = *The life of Hiuen tsang* by Sharan Huri-hi,) with an introduction by Beal.
20. *Vāsav.*, Hall, p. 182. (Vāsav, Hall = *Vāsavadattā*, Ed. Trans. by Hall)
21. *Kād.*, Kale, p. 91.
22. *Ibid.*, p. 201.

Relations between the teacher and student

A man was expected to learn all about the spiritual and cultural traditions of his society through education.[23] According to the Brahmanical system of education after the *Upanayana saṁskāra*, or the initiation ceremony, a boy was allowed to start his studies.[24] During the stage of *Brahmacarya* a student had to reside in the house of his teacher[25] and had to lead a life of simplicity, chastity and devotion.[26] Bṛhaspati stated that if a student wanted to acquire knowledge, he had to be obedient towards his teacher.[27] According to Vāgbhaṭa, a student had to show proper respect to his teacher.[28] Thus a student residing in the house of his teacher had to be earnest and hard working in his studies. He had to attend the daily lectures on the *Vedas*, show earnestness in the practice of daily sacrifice and join the grammar classes. Instead of wasting his time, he had to participate in the logic society and evince delight in the *Mīmāṁsā* and other authoritative books and utilise new phrases, thus increasing his mastery over poetics.[29] In the *Harṣacarita* we see that the houses of Bāṇa's kinsmen were filled with hundreds of such disciples who were making the houses "resonant with noise of continual recitation".[30] Bāṇa was also sent to the *gurukula* and he returned from his teacher's house by the fourteenth year after having performed all the sacred duties befiting a Brāhmaṇa and as advised in the *Śruti* and *Smṛti*.[31] He increased his wisdom greatly by first hand experience

---

23. *B.G. Gokhale, Ancient Indian History and Culture,* p. 117.
24. R.N. Saletore, *Life in the Gupta Age,* p. 97.
25. *H.C.*, p. 32.
26. *Ibid.*, p. 72.
27. *Bṛhas*. (= *Bṛhaspati Smṛti*), XVI, 5 (*S.B.E.*, 33, p. 344.)*S.B.E.* = *Sacred Books of the East*
28. *A. Saṁ.*, II, 7-8-(*A. Saṁ* = *Aṣṭāṅga Saṁgraha* of Vāgbhaṭa)
29. *H.C.*, p. 71.
30. *Ibid.*, p. 35; *HCK*, II, p. 21. (*HCK* = *Harṣacarita*, ed. P.V. Kane,) Bombay, 1918.
31. *H.C.T.*, p. 32; *HCK*, I, p. 19.

and observation of the great courts, schools of wise men and assemblies of intellectuals.[32]

Bāṇa's description of sudṛṣṭi represented a typical student of the period. He was a man of simplicity and devotion and wore plain clothes with his oily hair tied neatly in a short top knot and his forehead marked with horizontal lines of *Gorocana* and clay. He is shown seated on a chair with a desk of reeds which supported the manuscript. He chanted verses from the *Vāyupurāṇa* and the pages that had been read were marked with leaves.[33] A student had to get up early in the morning and then he had to perform his morning duties such as bathing and offering prayers. He performed various rituals, collected flowers, *Kuśa* grass, fuel and other materials for sacrifice. He was given many other similar duties of the *gurukula*.[34]

The educational life of a Hindu student was brought to a close after the *Samāvartana* ceremony was performed. Bāṇa also underwent this ceremony as is evident from the *Harṣacarita*.[35] Although Bāṇa completed his education at the age of fourteen,[36] the studentship usually continued up to the age of twenty five, although Hiuen Tsang states that studentship continued up to the age to thirty.[37]

The learned teachers were very sincere and earnest in their duties of teching. Bāṇa has given a vivid description of teachers. They were well versed in the *Vedas, Nyāyas*, epics and legends with deep wisdom and mastery of poetics. Yet they were men of great humility and were always ready to supplement their knowledge.[38]

---

32. *Ibid*. p. 72.
33. *H.C.*, p. 72.
34. Baijnath Sharma, *Harṣa and His Times*, pp. 458-459.
35. *H.C.*, p. 32; *HCK*, I, p. 19. (*HCK* = *Harṣacarita*, ed. P.V. Kane) Bombay, 1918.
36. H.C.C.T., p. 32 (Candrāpīḍa returned at the age of sixteen, *Kād.* Kale, p. 107).
37. Watters, I, p. 160 (Perhaps there was no hard & fast rule).
38. *H.C.*, pp. 73-74.

Due to their wide range of knowledge they maintained a very high standard of scholarship. Bāṇa was able to compose the *Harṣacarita*, because of the encouragement of his teacher Śyāmala[39] who was interested in the achievements of monarchs and sages.[40] The teachers had to exercise great care, attention and skill in teaching even the toughest subjects with ease. They explained the general meaning and also the minutest details of the subjects. They tried to activate the lazy students and sharpened the wits of the dull.[41]

The teachers dealt with their students with patience, forbearance and sympathy. Nārada prohibited beating on the head or chest or excessive beating and stated that beating should be on the back only.[42]

I-tsing stated that education could be gained by two traditional methods by repeatedly memorising and by study of written works.[43] The former was regarded as one of the serious defects of education in the Indian system.[44]

Another feature of the Indian educational system was that no fees was stipulated for teaching.[45] An agreement of fees between the teacher and the student was unknown during the period. It was only on the completion of his education, while returing to his house that a student could offer gift to his teacher. Kātyāyana states that a Brāhmaṇa student could gift to his teacher a cow, a

39. *Ibid.*, pp. 76-77.
40. Houses of teachers which served as educational Institutions, learned societies and seminars by intellectuals provided an enormous scope to scholars to widen their mental horizons.
41. Watters, I. p. 160.
42. *H.D.S.* II, pt. I, p. 361 Rs. F. E. Keay, *Indian Education in Ancient and Later Times*, pp. 178-179. (*H.D.S. = History of Dharmaśāstra*) by P.V. Kane.
43. Takakusu, pp. 182-183. (Takakusu = *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and Malay Archipeleago* by I- tsing, trans. by J.A. Takakusu.
44. *H.D.S.*, II, pt. I, p. 370.
45. *H.D.S.*, II, pt. I, p. 369.

prince a village or land and a Vaiśya a horse.[46] Hiuen Tsang also writes that after completing their studies the students usually gave gifts to their teachers as mark of thanks giving.[47] Inscriptions refer to grants of lands to Brāhmaṇas to help them perform their duties.[48] All the profits from such lands were to be utilised by the teachers and their successors.[49]

The Buddhist system of education aimed at intellectual and moral growth of students and the rules regulating their daily lives were framed accordingly.[50] I-tsing noticed that the relations between the teacher and the pupil were in accordance with the *Vinaya* rules.[51] A student's day began by serving his teacher to the best of his ability. This spirit of love and devotion was not with due response from the teacher who took great care of his pupils. Thus similar to the Brahmanical system, the Buddhist system was also based upon the principle of personal touch or relationship between the teacher and the student whether it was the household of the teacher or a collective establishment of a monastery. Radha Kumud Mookerji has rightly pointed out that, "both domestic and monastic systems of education worked upon the basis of a common pedagogic principle, though they differed as regards the manner of its application as determined by their respective backgrounds or environments."[52]

Education for Brāhmaṇas

During the seventh century A.D. also the Brāhmaṇas were devoted to the study of *Vedas* and allied literature. Bāṇa studied the four *Vedas*, the *Vedāṅgas* and also other *Śāstras*.[53]

---

46. *H.D.S.*, II, pt. I, p. 361 (Kātyāyana quoted by Aparārka).
47. Watters, I, p. 160.
48. *E.I.*, IV, p. 210. (*E.I. = Epigraphia Indica*)
49. *I.A.*, I, p. 14. (*I.A. = Indian Antiquary*)
50. Takakusu, pp. 116. ff.
51. *Ibid.*
52. Radha Kumad Mookerji, *Ancient Indian Education*, p. 543.
53. *HCP.* II, p. 79. (*HC = Harṣacarita*, ed. K.P. Parab, Bombay, 1912).

His four cousins studied and taught not only the four *Vedas* but also *Nyāya*, *Vyākaraṇa*, *Mahābhārata*, *Itihāsa*, *Kāvya* and *Karmakāṇḍa*.[54] The grants of the seventh and eighth centuries refer to donees bearing the title of *Dvivedins*, *Trivedins* and *Caturvedins* according to the number of the *Vedas* they were well versed in. They were also referred to by the branch of *Vedas* which they studied. Thus they were known as *Ṛgvedins*, *Sāmavedins*,[55] *Yajurvedins*[56] and *Atharvavedins*.[57]

The Brāhmaṇas who entered the royal service had to study other subjects also. The *Daśakumāracarita* refers to a young Brāhmaṇa who was fit for the king's service because, besides having the traditional knowledge of Vedic literature, logic, *Purāṇas*, *Itihāsa*, *Mīmāṁsā*, poetry, dramas and tales, he was also proficient in the sixty-four *kalās*, art of controlling elephants, chariot-driving, horse-riding and was skilled in fighting and the use of various weapons.[58] King's ministers, even if they were Brāhmaṇas, were expected to be well aquainted with the science of politics.[59]

Education for Princes and Kṣatriyas

The education of prince was given great attention during the period. In an earlier period Kauṭilya had stated that a prince had to be taught all the four traditional sciences but he had to have thorough knowledge of *daṇḍanīti*, or the science of politics.[60] Ac-

54. *HCP*. III, pp. 86-87
55. *E.I.*, IV, p. 210 (The Banskhera ins. of Harṣa). (*Journal of Asiatic Society of Bengal*)
56. *J.A.S.B.*, 1909, p. 163 (The Mallayaṣṭika Grant of Nandana). (Corpus Inscriptionus Indicaru)
57. *C.I.I.*, III, p. 290 (The Nirmand ins. of Samudrasena).
58. *DC*, VI, pp. 147-8. (*DC* = *Daśakumāracarita* ed. M.R. Kale, Bombay).
59. In *Kād.*, Kumārapāla, a Brāhmaṇa minister of Śūdraka was compared with Bṛhaspati and was well versed in *Daṇḍanīti*. *Kād.*, p. 26; Another Brāhmaṇa minister Śukanāsa was described as a master of *Śāstras*, *Kalās* and *Nītiśāstra*; *Kād.*, p. 113.
60. *AS*, Book I, Chaps. II-IV.

cording to Kātyāyana, the king had to be disciplined and well versed in the Śāstra.[61]

When Candrāpīḍa passed his sixth year[62] his father Tārāpīḍa built a school house outside the city for him and employed evening branch of teachers for him. Candrāpīḍa and his friend Vaiśaṁpāyana began to live in the school for the purpose of education. The list of subjects mentioned in the *Kādambarī* which were taught to the princes is as follows :

(1) *Pada*, (2) *Vākya*, (3) *Pramāṇa*, (4) *Dharmaśāstra*, (5) *Rājanīti*, (6) *Vyāyāma- vidyā*, (7) practical training in the use of weapons (*Cāpa-cakra- carma-kṛpāṇa-śakti-tomara-paraśu-gadā*, etc.), (8) *Ratha caryā*, (9) *Gajapṛṣṭha*, (10) the arts of playing on *Vīṇā-veṇu-muraj- kāṁsya-tāla-dardura*, etc., (11) *Nṛtta Śāstra*, (12) *Gāndharva-Veda*, (13) *Hasti-Śikṣā*, (14) *Turaṅga- jñāna*, (15) *Puruṣa-lakṣaṇa*, (16) *Citra-Karma*, (17) *Patracchedya*, (18) *Pustaka-Vyāpāra*, (19) *Lekhya Karma*, (20) *Dyūta Kalā*, (21) *Śakuniruta-jñāna*, (22) *Grahagaṇita*, (23) *Ratna-parīkṣā*, (24) *Dāru-karma*, (25) *Danta vyāpāra*, (26) *Vāstu vidyā*, (27) *Āyurveda*, (28) *Yantra-prayoga* (29) *Viṣāpaharaṇa*, (30) *Suraṅgopabheda*, (31) *Taraṇa*, (32) *Laṅghana*, (33) *Pluti*, (34) *Indrajāla*, (35) *Kathā*, (36) *Nāṭaka*, (37) *Ākhyāyikā*, (38) *Kāvya*, (39) *Mahābhārata-Purāṇa-Itihāsa-Rāmāyaṇa*, (40) *Sarvalipi*, (41) *Sarva-deśabhāṣā*, (42) *Sarva-Sañjñā*, (43) *Sarva-śilpa*, (44) *Chanda*, and (45) other important arts (*Kalās*).[63]

Daṇḍin has depicted the young princes in the palace of Rājahaṁsa, who after having undergone different sacraments received training from learned teachers. The list of subjects given by Daṇḍin is as follows:[64]

---

61. *Kāt.*, 1-2. (*Kāt.* = *Kātyāyana smṛti Sāroddhāra* ed. P.V. Kane)
62. *Kād.*, Kale, p. 107. (*Kād.* Kale = *Kādambarī trans. M.R. Kale, Bombay, 1924.*
63. *Kād.*, 9th ed. (1948), N.S.P., pp. 168-169.
64. *DC*, Bombay Sanskrit and Prākṛt series, 2nd ed. (1919), p. 11.

(1) *Sakala-lipi*, (2) *Nikhila-deśīya-bhāṣā*, (3) *Ṣaḍaṅga-Sahita-Veda-Samudāya*, (4) *Kāvya-nāṭakākhyāyiketihāsa-citra-kathāsahitapurāṇa-gaṇanā*, (5) *Dharma-Śabda Jyotiṣtarka-mīmāṁsādi*, (6) *Kauṭilya-Kāmandakīya*, (7) *Vīṇā-vādya*, etc., (8) *Saṅgīta-Sāhitya*, (9) *Maṇi-mantrauṣadhādi-māyā-prapañca*, (10) *Mātaṅga-turaṅgādi-vāhanārohaṇa*, (11) *Vividhāyudha-prayoga*, and (12) *Caurya- durodarādi-kapaṭa-kalā*.

Bāṇa has stated that Harṣa was more delighted in the bow than droṇa and more unerring with the arrow than Aśvatthāmā.[65] The stout forearm of Kumāragupta of Mālwā was marked by the bowstring's scar.[66] King Tārāpīḍa of Ujjayinī was well versed in both *Nīti-śāstra* and *Dharmaśāstra*.[67] King Śūdraka was said to have been the master of all *Śāstras* and the originator of all *Kalās*.[68]

A Valabhī Grant of Dhruvasena III refers to king Śīlāditya who was well versed in all sciences.[69] The grant of Guhasena of Valabhī states that King Dharasena was well-versed in philosophy and archery (*Dhanurvidyā*).[70] Droṇasiṁha was well versed in the *Smṛtis*.[71] Śilāditya I is referred to as a poet.[72] Dhruvasena was an expert in Pāṇini's system of grammar[73] and Śilāditya VII had deep knowledge of the three *Vedas* (*Jñāna Trayī*).[74] The Kailan copper plate inscription of king Śrīdhāraṇa Rāṭa of Samataṭa describes him as a poet, and author of excellent songs and well versed in śabdavidyā and other sciences and arts.[75] The Yuvarāja Baladhāraṇa was also

65. *HCP*, Chap. II, p. 76.
66. *Ibid.*, Chap. IV, p. 138.
67. *Kād.*, p. 107.
68. *Ibid.*, pp. 12-13.
69. *B.I.*, I, pp. 89-90
70. *I.A.*, IV, p. 174 ff.
71. *Ibid.*
72. *J.B.R.A.S.* (*Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society.*) X, p. 66.
73. *C.I.I.*, III, p. 171.
74. *C.I.I.*, III, p. 171.
75. *I.H.Q.*, (*Indian Historical Quarterly*) XXIII, p. 234.

a student of Śabdavidyā.[76] The three popular dramas of Harṣa throw considerable light on his literary pursuits. These instances prove the enlightened spirit pervading the royal families of the sixth and seventh centuries A.D.

Education for Vaiśyas

Education which helped in the accumulation of wealth through trade, agriculture and cattle breeding was considered ideal for a vaiśya.[77] To gain profits in merchandise it was essential for a Vaiśya to be acquainted with :

(1) The advantages and shortcomings of his commodities, and

(2) Advantages and disadvantages of a particular country where he was to sell his goods.

As regards harvesting he was to know the good and bad qualities of the seeds and soils i.e. in which soil a certain seed would grow best. As to cattle breeding he was to have thorough knowledge of the different varieties of food which were good and nourishing for the cattle.[78] S. K. Das has pointed out that commercial education for the Vaiśyas in ancient India included commercial geography, arithmetic and account keeping, some languages and the practical details of trade.[79] Thus a trader had to learn the keeping of accounts also. The *Bhaviṣayattakahā* refers to the son of a Jain merchant as having learnt Jain scriptures, grammar, lexicography, astronomy and many practical arts such as wrestling, archer, the science of horses and elephants and other similar arts.[80]

Education for Śūdras :

In earlier times Yājñavalkya has stated that a śūdra possessing the qualities of *vidyā, Karma* and *dhana*, etc. was to be

76. *I.H.Q.*, XXIII, p. 234.
77. Brij Narain Sharma, *Social Life in Northern India*, p.·84.
78. Bhāruci on *Manu*, (Bhāruci's commentay on the *Manusmṛti*, ed. II, notes and trans. by J. Duncan M. Derret.) IX, pp. 329-31.
79. S.K.Das, The *Educational System of the Ancient Hindus*, pp. 194. ff.
80. *BK*, II, 2. (*BK* = *Bhavisyatta Kahā* of Dhanapāla).

respected in his old age.[81] It has also been stated that those śūdras who did not serve the *dvijas* could take up the profession of *Vaṇik* (merchant) i.e. agriculture, trade and money lending on interest, etc.[82] According to Altekar, the technical education of artisans and craftsmen who belonged to the Śūdra class was imparted in the family itself by its elders.[83] The apprenticeship system was also quite popular.[84] Some of the Śūdras rose to the position of rulers.[85] It is quite possible that as rulers they may have studied statecraft and administration. They were not allowed to read the *Vedas*.[86] In the Buddhist educational system caste was not a bar. Many of their Tantric teachers were Śūdras.[87]

Female Education :

Education of women was fairly common in the seventh century A.D. although it suffered a decline due to the discontinuance of *upanayana* for women, the growing practice of early marriage and the decline in their social and religious status.[88] The decline of Buddhism which encouraged female education was also an important factor.[89] Though the period under review may have failed to produce females of outstanding genius like Gārgī and Maitreyī who made remarkable contributions in the field of education yet in general, female education was not totally neglected.

---

81. *Yāj.S.*, I. 116. (*Yāj.S.* = *Yājñavalkya Smṛti*)
82. *Śaṁ. S.* (Saṁkha) I.S.; *Atri Saṃhitā*, I.S., *Parāśara S.*, I. 68. (S = *Smṛti*)
83. Altekar, *Education in Ancient India*, pp. 197-98.
84. B.N.S. Yadav, *SCNI*, p. 269. (*SCNI* = *Society* and *Culture in Northern India*, Alld. 1973.)
85. Brij Narain Sharma, *op. cit.*, p. 51.
86. Sachau, Vol. I, p. 125. (Sachau - *Alberuni's India* trans. E.C. Sachau)
87. Brij Narain Sharma, *op. cit.*, Appendix No. VII.
88. B.N.S. Yadav, *op. cit.* pp. 70 ff.
89. Altekar, op. cit., p. 221.

Primary Education :

I-tsing has given a vivid description of the primary education which a child had to complete before he took up subjects of higher studies.[90] Education began at the age of six.[91] Primary education mainly consisted of counting of numbers, the knowledge of alphabets and grammar. Yuan Chwang called the first book of alphabets as *The Twelve Chapters.*[92] According to I-tsing, the first book of alphabets was called *Si-tan-chang.*

It was translated by Takakusu as *Siddhirastu* (be there success).[93] It gave 49 letters (of alphabets) which were combined with one another and arranged in eighteen sections. The total number of syllables was more than 10,000 arranged in 300 or more *ślokas*. Each *śloka* contained four feet (*Pādas*), each feet consisting of eight syllables; thus each *śloka* had thirty two syllables.[94] This primer was finished in six months.[95] The second book of reading was the *Sūtra* of Pāṇini, containing 1000 *Ślokas* which the children started to learn at the age of eight years and were able to repeat it in eight months' time.[96] Pāṇini's *Sūtras* simply meant the *Aṣṭādhyāyī*. The second book of grammar was based on *dhātu*, explaining the rules of formation of grammatical roots and consisted of 1,000 *ślokas.*[97] Next was the book on the *three khilas* which the

---

90. Radha Kumud Mookerji, *Ancient Indian Education*, pp. 535 ff.
91. Takakusu, p. 172. Candrāpīḍa was admitted to school at the age of six. - *Kād.*, p. 153.
92. Watters, Vol. I, p. 154.
93. Takakusu, p. 170. Watters identifies the *Twelve Chapters* with *Si-tan-chang.*
94. Takakusu, p. 171. It is doubted whether *Si-tan-Chang was an ordinary spelling book or a book of elementary grammar dealing with the combination of letters-Dr. Sen, ITCE*, p. 1. (ITCE = *India Through Chineses Eyes*)
95. Takakusu, pp. 170-2
96. *Ibid.*, p. 172.
97. *Ibid.*

boys began to learn at the age of ten and were able to master it within a period of three years.[98] The *three khilas* consisted of (1) *Aṣṭadhātu*, (2) *Wen-cha* or *munda*, (3) *Uṇādi*, each consisting of 1,000 verses.[99]

The book to be read next was the *Kāśikāvṛtti*, 'the best' of all the commentaries on Pāṇini's *Sūtras*, comprising 18,000 *ślokas*. It was composed by the famous Jayāditya, "a man of great ability with very striking literary power", who died nearly thirty years before I- tsing wrote (i.e. A.D. 661-2). After studying it the students were ready to take up any other subject of higher studies.[100]

Subjects of study :

In the Brahmanical system the number of traditional sciences was four– *ānvīkṣikī* (philosophy), *trayī* (the sacred *Vedas*), *vārtā* (agriculture, cattle breeding and trade) and *daṇḍanīti* (politics).[101] These were further subdivided into fourteen and eighteen *vidyās*. The fourteen *Vidyās* included four *Vedas*, six *Vedāṅgas*, and four *Śāstras* along with *Purāṇas*, *Ānvīkṣikī*, *Mīmāṁsā* and *Smṛtis*.[102] The number reached eighteen by the 10th century A.D. when four more *vidyās* of *Vārtā*, *Kāmasūtra*, *Śilpaśāstra* and *Daṇḍanīti* were added to it.[103]

During the seventh century, Hiuen Tsang stated that there were five standard sciences. The first science was grammar, which taught and explained words, and classified their distinctions. It was known as *śabda vidyā* or *vyākaraṇa*. The second science was of skilled professions dealing with the principles of mechanical

---

98. *Ibid.*, p. 175.
99. Takakusu, p. 172.
100. Takakusu, p. 176.
101. *KM*, p. 4. (*KM* = *Kāvya Mīmāṁsā* of Rājashekhara).
102. *Ibid.*, p. 3.
103. *KM*, p. 4.

arts, the dual processes and astrology. It was known as *śilpasthāna* and *jyotiṣa vidyā*. The third science was of medicine, dealing with charms, medicine, the use of stones, the needle, *moxa*. It was known as *cikitsāvidyā*.

The fourth science was of reasoning which ascertained the orthodox and the heterodox, and the true and false. It was known as *hetuvidyā*. The fifth science of internal investigation taught the five degrees of religious attainments and the doctrine of *karma*. It was known as *adhyātmavidyā*.[104]

The major sciences were again subdivided into many branches, each of which required specialization. Haribhadra Sūri has given a list of eighty nine branches of learning. The list shows a considerable degree of specialization reached by the Indians in the field of education. The list also included many *kalās*, or arts.[105]

Course of Buddhist Studies :

The Chinese Pilgrims who visited India during the seventh century A.D., throw considerable light on the course of Buddhist studies. According to I-tsing every monk was taught two Mātṛceṭa's hymns after he had learnt the five and ten precepts of *śīla*.[106] It was necessary for a priest to have a thorough knowledge of the *Vinaya* rules which formed one of the three divisions of the Buddhist *Tripiṭakas*. A person who wanted to learn the doctrine of existence and non-existence had to have a thorough knowledge of the *Tripiṭakas*.[107] A monk who had knowledge of any of the three divisions was greatly honoured in a monastery.[108]

104. Watters, I, p. 155. (The inclusion of *śilpasthāna, jyotiṣavidyā* and *cikitsāvidyā* show that there was a good scope for professional education in the Indian educational system).
105. Brij Narain Sharma, *op. Cit.*, Appendix III.
106. Takakusu, pp. 156. 157.
107. Takakusu, p. 184.
108. *Ibid.*, p. 64.

The *Tripiṭakas* belonging to the Āryamahā-saṅghika Nikāya contained 3,00,000 stanza, each having 1,00,000 stanzas. The *Tripiṭakas* of Āryasthavira and Āryamūlasarvāstivāda Nikāyas also contained, 3,00,000 stanzas each. The *Tripiṭakas* of the Āryasammatīya school had 2,00,000 stanzas, of which 30,000 *ślokas* were assigned to *vinaya*.[109] To study the *Abhidharma* one had to read the six *pādas*, i.e. the treatises on metaphysics of the Sarvāstivāda school.[110] While learning the *Āgamas* or *Sūtras*, one had to study the principles of the four Nikāyas. These *Āgamas* were (1) *Dīrghāgama*, (2) *Madhyamāgama*, (3) *Saṁyuktāgama*, and (4) *Ekottarāgama*.[111]

A Buddhist who wanted to study the doctrine of *Yogacaryā Śāstra*, had to study the eight *śāstras* of Asaṅga.[112] which are as follows :

1. *Vidyāmātra-Viṁśati (gāthā) - Śāstra* or *Vidyāmātrasiddhi.*
2. *Vidyāmātrasiddhi-tridaśa-Śāstra-Kārikā.*
3. *Mahāyānasamparigraha-Śāstramūla.*
4. Abhidharma (Saṅgīti) - *Śāstra.*
5. *Madhyāntavibhāga-Śāṣtra.*
6. *Nidāna-Śāstra.*
7. *Sūtrālaṁkāra- ṭīkā.*
8. *Karma-siddha-Śāstra.*

If one wanted to study Buddhist logic or *hetuvidyā*, he had to gain proficiency in the following texts :

1. The Śāstra on the Meditation of the three worlds.
2. *Sarvalakṣaṇādhyayana-Śāstra* (Kārikā).
3. The Śāstra on meditation on the object.[113]

---

109. Takakusu, pp. 7-8.
110. *Ibid.*, p. 187.
111. *Ibid.*, p. 187.
112. *Ibid.*, p. 186.
113. Probably *Ālambanapratyādhyāna Śāstra.*

4. The *Śāstra* on the gate of the cause or *hetudvāra*.
5. The *Śāstra* on the gate of the resembling cause.
6. The Nyāyadvāra (tarka) - *Śāstra*.
7. *Prajñapti-hetu-Saṅgraha-Śāstra*.
8. The *Śāstra* on the grouped inferences.

Aśvaghoṣa's *Buddhacarita* was also popular and was studied by the Buddhist monks.[114]

Jaina System of Education

It was considered necessary to have preceptors to impart education for the spiritual enlightenment of an individual.[115] The Ācārya was the seniormost authority in the Jaina Church and he was assisted by an Upādhyāya in his job of educating monks.[116] The Ācārya had to have high moral standard, and caste and age held no significance.[117] He was considered fit for his post because of his spiritual progress[118] and his knowledge of the scriptures of his own and other sects.[119]

Caste and creed was no bar for a student to get admission in a Jaina Church.[120] Mainly a high moral standard was desired of students and only deserving ones were taught by Ācāryas.[121]

Monks were to pursue their studies at an appropriate time of the day.[122] The curriculum consisted mainly of the Jaina scriptures but subjects like grammar, mathematics, astrology, astronomy, logic, the science of omens (*nimitta-śāstra*) etc., were also taught.[123] There are instances when householders gave shelter to monks only on

---

114. *Ibid.*, pp. 166, 186.
115. *Niśītha Cūrṇi NC*, 4, p. 30.
116. *NC*, 3. p. 35.
117. *NC*, 3. pp. 2, 4.
118. *NC*, 3, p. 35.
119. *NC.*, I, p. 22.
120. D.C. Dasgupta, *Jaina System of Education, p. 2.*
121. *NC.* 4, p. 261.
122. *NC.* I, p. 7.
123. Madhu Sen, *A Cultural Study of the Niśītha Cūrṇi*, p. 335.

condition that they be taught subjects like astrology, the science of omens, prosody, mathematics, grammar and the art of writing. The accounts of Yuan Chwang and I-tsing reveal that these various sciences were studied by the Jainas, Brāhmaṇas and the Buddhists.[124] Curriculum in the Jaina monasteries depended on the specific period of initiation (*dīkṣā-paryāya*). The *Niśītha Cūrṇi* informs us that the advanced texts of the canon were taught after the monks had mastered the primary texts.[125] *Āyāra* the first *Aṅga* of the Jaina canon was comprised of nine *ajjhayaṇas,* each of which was known as *Baṁbhacera* and was appended by five *Cūlās*, could be taught at any time, but the fifth one, i.e., *Āyārakappa* or *Niśītha* was to be taught only after three years of initiation to monkhood.[127] Among the scripture texts the *Dasaveyāliya* was taught after a monk had mastered the *Āvassaga* and the *Uttarājjhayaṇa* after learning the *Dasaveyāliya*.[128]

This rule also applied to various sections like *aṁga, suyakhaṁdha*, *ajjhayaṇa* and *uddesaga* of a particular text, the method of teaching being one in which the former preceded the latter.[129] The texts dealing with *caranānuyoga*, *dharmānuyoga*, *gaṇiyānuyoga* and *dravyānuyoga* were also taught in a similar manner.[130] The monastic authorities were also very keen to give all facilities to monks who wanted to master works of high order.[131]

Educational Institutions

Brahmanical schools :

According to Bāṇa the main institutions for receiving education were (1) schools run by Brāhmaṇa householders, (2) hermitages

124. Watters, I, pp. 154-55; Beal, I, pp. 78-79.
125. *NC.* 4, p. 252.
126. *NC.* I, p. 2.
127. *NC.* 1, p. 3.
128. *NC.* 4, p. 252.
129. *NC.* 4, p. 252.
130. *NC.* 4, p. 253.
131. *NC.* 3, p. 202.

or *Maṭhas*, and (3) educational assemblies. He has also said that he received the best education that was befitting his family and he enhanced his knowledge by respecting the preceptors, by attending assemblies of learned men and by staying in the company of people who were specialists in their own branches of learning.[132] He expected his brothers to follow the same path, because after returning from Harṣa's court he asked them whether they were taught the *Vedas* regularly and they had their discussions on grammar, logic, *Mīmāṁsā* and other important texts.[133]

Brahmanical schools were encouraged by rulers and private individuals who donated lands for the maintenance of these schools.[134] Bāṇa lived in a village of learned Brāhmaṇas, called Prītikūṭa.[135] The *Niśītha Cūrṇi* states that apart from individual Brāhmaṇa teachers who taught the sacred lore to the younger generation, there also existed the Brahmanic institutions known as *Gurukulas*.[136] The students of these institutions stayed with their preceptors (*gurukula vāsa*)[137] for a number of years in order to learn the sacred lore and an ideal conduct.[138]

Some of these *Gurukulas* were famous for their high standard of learning and the students of these centres were regarded as unfallible masters in performing the sacrificial rites.[139] Bāṇa has also stated that besides learning the *Vedas*, the students had also to gain mastery over the art of sacrifice.[140]

---

132. *HCP*. 1, pp. 42-43.
133. *HCP* III, p. 84.
134. These land grants were free from all state taxes and enjoyed many facilities granted by the state.
135. *HCP*. I, p. 43.
136. *NC*. 3, pp. 294, 412, 434.
137. *NC*. 3, p. 412; *Yaśastilaka*, p. 26.
138. *NC*. 3, p. 412.
139. *NC*. 3, p. 412.
140. *HCP*. p. 11.

Lekhaśālā :

Apart from Jaina and Buddhist institutions the *Niśītha Cūrṇi* also mentions the existence of *Lekhaśālās.*[141] These were generally situated in the vicinity of houses or villages, from where the students could come home to take meals during lunch hour.[142]

The commentary on the *Bṛhatkalpa Bhāṣya* describes the *Lekhaśālās* as *Dārakaśālās*, or schools where children studied during the day time.[143] *Lekhaśālās* are mentioned in various Jain and Buddhist texts. The teachers in these schools were known as *Dārakācārya* or *Lehāvariya.*[144] It seems that elementary knowledge of subjects must have been imparted to the students of these schools. There is reference to 72 arts beginning with writing and ending with the notes of birds, which constituted the range of education.[145]

Hermitages and Maṭhas :

The hermitages of sages in the forests were of great educational value. The vivid description of the hermitage of Jāvāli in the *Kādambarī* seems to have been taken from real life.[146] The existence of Buddhist hermitages has been testified by Hiuen Tsang as well as the *Harṣacarita*. The Buddhist teacher Jayasena was a master of *Hetuvidyā*, *Śabdavidyā* and *Yogaśāstra* and was well versed in *Vedas*, astronomy, geography, medicine, magic and arithmetic. He was residing on a hill called Yaṣṭivana and was surrounded by his disciples when Hiuen Tsang met him.[147] The hermitage of Divākaramitra was attended not only by Buddhists but also by people of many other

141. *NC.* I, p. 15.
142. *NC.* I, p. 15.
143. *Bṛhatkalpa Bhāṣya Vṛtti* - 3, p. 829.
144. *Lalitavistara*, Ch. X; *Āvaśyaka Cūrṇi*, p. 199; Altekar, A.S., *Education in Ancient India*, p. 178.
145. *NC.* 3, p. 272.
146. *Kād.*, p. 79.
147. Beal, p. 156.

faiths and countries.[148] Here they had various discussions so that they could have better idea of their own branches.

Schools in temples and *maṭhas* resembled the Buddhist schools attached to Buddhist *vihāras*. Kalhaṇa has referred to a *maṭha* built by King Yaśaskara of Kashmir for the students of Āryadeśa who went there for the purpose of learning.[149]

Goṣṭhīs and Assemblies :

When experts in subjects like poetry, music and fine arts met and discussed their subjects in an informal manner, it was known as a *goṣṭhī*.[150] Śaṅkara, the commentator of *Harṣacarita* afforded full and equal opportunities for the exhibition of "intellectual accomplishments and mastery of the arts". The functions of the *pariṣads* were more serious.[152] The great assembly at Kannauj which was convened by Harṣa, was attended by Bhāskaravarman, the king of Assam and eighteen other kings, 3,000 Mahāyāna and Hīnayāna Buddhist Monks, 3,000 Brāhmaṇas and Nirgranthas, and about 1,000 Buddhist scholars from the Nālandā monastery.[153] It was a confluence of different men of learning who discussed in elegant language on the most abstruse subjects.[154]

Hiuen Tsang who presided over the meeting began by extolling the doctrines of the Mahāyāna. He further announced that "if there is anyone who can find a single word in the proposition contrary to reason, or is able to entangle the argument,

---

148. *HCP*. VIII, pp. 236-7.
149. *RT*. VI, 87. (*RT* = *Rājataraṅgiṇī*)
150. Brij Narain Sharma, *op. cit.*, p. 87.
151. *HCSA*, p. 12.
152. *Parāśara* S., VIII.
153. Radha Kumuda Mookerji, *Harsha*, p. 76.
154. Beal, p. 177.

then at the request of the opponent, I offer my head as a recompense".[155]

Bāṇa mentions many kinds of *goṣṭhīs* where discussions were held about the 'Blameless one' (Brahma).[156] It seems that these *goṣṭhīs* were held for discussions on subjects pertaining to metaphysics and spiritualism.[157] There was the *Pramāṇa goṣṭhī* which was a society for discussing the art of reasoning and logic.[158] When Bāṇa returned to his house from Harṣa's court, he inquired from his fellowmen about an old logic society and was informed that it was working satisfactorily.[159]

Harṣa attended many *Vīragoṣṭhīs*, which were held for the recitation of the heroic deeds of warriors.[160] Another important type of *goṣṭhī* was the *Kāvyagoṣṭhīs*, where discussions were held on literary topics. These *goṣṭhīs* were usually held at royal courts.[161]

In king Śūdraka's assembly of pandits and friends, poems were composed in diverse metres, scriptures were discussed, stories were read out, histories and *Purāṇas* were recited and puzzles were solved.[162] Similar meetings were held by Buddhists in which their intelectual standards were tested by debates and discussions on religious topics. The monks who distinguished themselves in such meetings were mounted on a richly caprisoned elephant and were followed by a host of attendants.[163]

155. Beal, p. 177.
156. *HCK*, Can. I, notes, p. 18.
157. Baijnath Sharma, *op. cit.*, p. 463.
158. *HC*, p. 71.
159. *HC*, p. 72.
160. *HC*, p. 58.
161. *Ibid.*, p. 54.
162. *Kād.*, p. 14.
163. Watters, I, p. 162.

Besides these, there were many *vyākhyāna-maṇḍalas* and *vidagdhamaṇḍalas* mentioned by Bāṇa.[164] They provide us with enough proofs which enable us to conclude that the intellectual standard of the people of the seventh century was considerably high, and learning and education were given a high place in society.[165]

Tours and Travels :

Great importance was attached to education received through tours and travels. According to Dāmodaragupta (8th Cent.) a man travelling around the land could learn the essence of the *śāstras*, about ruffians and thiefs who cheated people by various ways.[166]

A man who had no knowledge about the social customs of other coutries was like an ox without horns.[167] Siddharṣisūri stated that a man who did not travel and observe the wonders of the land was like a frog in a well.[168]

□ □ □

164. Bāṇa has mentioned them in *Harṣacarita* and *Kādambarī*. These study circles & Intellectual discourses provided enough intellectual and aesthetic nourishment for people. - Baijnath Sharma, *op. cit.*, p. 464.
165. Baijnath Sharma, *op. cit.*, p. 464.
166. *Kuṭṭanīmatam*, v. 215.
167. *Kuṭṭanīmatam*, v. 211.
168. *UBPK*, p. 531 (Bombay ed.) (*UBPK* = Upamiti Bhava- Prapañca kathā of siddharṣi Sūri).

SANSKRIT AND COMPUTER

Dr. Vrashabh P. Jain

Lucknow

There could be three-point discussion on the topic "Sanskrit and Computer" *viz.* the first : how Sanskrit could be used for developing computational system, the second is to discuss the methodology of using Computer as a tool for the purposes of the analysis, teaching, learning and researches of Sanskrit and the third is to focus on creating an interdisciplinary area of research based on Sanskrit and Computer both. The present paper gives an introduction of above mentioned all the three points in short.

Computer was developed with a view that the information of the whole universe will be put in the machine and whenever anybody requires any piece of information already fed in, within no time it will make available that required information after processing. Western scientists are continualy working in this area of Knowledge Representation of AI since the infancy of Computer. They were using western logic, western mathematics, western philosophical systems, for developing their schemata, but till today they could not bring out any final methodology. As they go deeper, they find themselves more caught in, the problem becomes more complicated and they find no way to come out with solution. When we seriously look into all the western systems of understanding, we find that there is no inter-locking or inter-linkage among their western systems, every system claims itself as a complete system while it focusses only one aspect of the problem. Every object of universe is multi-dimensional, to view anything in one aspect is to see that in part and not in totality. Our Ancient Indian Systems of the analysis of universe and

understanding are such systems which are interlinked with each-other, which are complementary to each other, which need each-other to explain each other. Hence every system of Indian Thought is a co-system of the other system, and they are the sub-systems of the whole system, that is why they form an Unilateral Model. If anybody wants to be an expert of the theory and practice of Indian Medical Science, he can not ignore the science of grammar i.e. Vyākaraṇa Śāstra, he cannot neglect the science of metre i.e. *Chanda– Śāstra* as well. In case anybody wishes to be the master of one faculty of Indian Thought, he will have to learn at least the basics of all the co-faculties, otherwise he can not be what he wants to be. That is why it is held that Indian Systems have very close net-work knit among them. Thus it is very clear that in case any problem is to be sorted out in totality, we will have to follow the Indian problem-solving method. With the above note what is to be emphasized is that first we may know the methodologies of representing universe in different systems as how Mīmāṃsakas or Naiyāyikas or Vaiyākaraṇas or Jains or Buddhists etc. view and represent the universal information or universe in their systems; thereafter following those methodologies and logic used we may develop our implementation systems. Thus we will positively be successful in our aim of representing universe as per Indian systems.

Man-machine conversation is an important field of Artificial Intelligence. Humans use different natural languages viz. Hindi, English, Oria, Marathi and Sanskrit etc. to express their feelings. These languages are such developed languages that humans not only communicate bare facts in these languages but express their inner thoughts, different minute semantic aspects of structure and their feelings also. At the same time machine computer also understands its own language. The language of computer understanding is known as Machine Language or Machine Code. Human languages have a long lexicon of thousand

and lacs of lexemes, while computer languages have a limited vocabulary. There are many an instance when humans suddenly use the ill-formed structures, even then message is communicated. This shows that many a time non-grammatical structures are seen expressing meaning in natural language systems. At the same time computer does not accept such structures which do not obey the grammar even in minute form, hence computer-acceptable structures are only those which follow cent percent computational grammar. Besides, computational languages are short, simple and limited in comparison to human languages, but they are also used in a very small sphere, whether they are high level languages or low level languages. Programing languages are high level languages and Machine codes are low level languages. As machine has its own code, humans also have their own codes; now it is the problem: how can there be a communication between machine and humans. Programing languages act as a bridge between them. Although the vocabulary of programing languages is drawn from human languages yet they are not like human languages; they differ syntactically and semantically too. The symbols of programing languages and of machine code are monosemic while human languages have several such symbols which are polysemic in nature. That is why, we need a programer and programing code to give any instruction to computer. It is the ultimate aim of computer scientists that they may develop such a bridge–which may start accepting the commands in natural languages and thus programing may be possible in natural languages. Computer Scientists are engaged in this field of man-machine interface since the infancy of computer and they are getting success day be day. As in first generation computers programing is done in such highlevel languages as Basic, C, Prolog and C++ etc. which are nearer to natural languages. What role Sanskrit can play in solving the problems of transference from Natural language to Meta-language ? Can there be a

understanding are such systems which are interlinked with each-other, which are complementary to each other, which need each-other to explain each other. Hence every system of Indian Thought is a co-system of the other system, and they are the sub-systems of the whole system, that is why they form an Unilateral Model. If anybody wants to be an expert of the theory and practice of Indian Medical Science, he can not ignore the science of grammar i.e. Vyākaraṇa Śāstra, he cannot neglect the science of metre i.e. *Chanda– Śāstra* as well. In case anybody wishes to be the master of one faculty of Indian Thought, he will have to learn at least the basics of all the co-faculties, otherwise he can not be what he wants to be. That is why it is held that Indian Systems have very close net-work knit among them. Thus it is very clear that in case any problem is to be sorted out in totality, we will have to follow the Indian problem-solving method. With the above note what is to be emphasized is that first we may know the methodologies of representing universe in different systems as how Mīmāṃsakas or Naiyāyikas or Vaiyākaraṇas or Jains or Buddhists etc. view and represent the universal information or universe in their systems; thereafter following those methodologies and logic used we may develop our implementation systems. Thus we will positively be successful in our aim of representing universe as per Indian systems.

Man-machine conversation is an important field of Artificial Intelligence. Humans use different natural languages viz. Hindi, English, Oria, Marathi and Sanskrit etc. to express their feelings. These languages are such developed languages that humans not only communicate bare facts in these languages but express their inner thoughts, different minute semantic aspects of structure and their feelings also. At the same time machine computer also understands its own language. The language of computer understanding is known as Machine Language or Machine Code. Human languages have a long lexicon of thousand

and lacs of lexemes, while computer languages have a limited vocabulary. There are many an instance when humans suddenly use the ill-formed structures, even then message is communicated. This shows that many a time non-grammatical structures are seen expressing meaning in natural language systems. At the same time computer does not accept such structures which do not obey the grammar even in minute form, hence computer-acceptable structures are only those which follow cent percent computational grammar. Besides, computational languages are short, simple and limited in comparison to human languages, but they are also used in a very small sphere, whether they are high level languages or low level languages. Programing languages are high level languages and Machine codes are low level languages. As machine has its own code, humans also have their own codes; now it is the problem: how can there be a communication between machine and humans. Programing languages act as a bridge between them. Although the vocabulary of programing languages is drawn from human languages yet they are not like human languages; they differ syntactically and semantically too. The symbols of programing languages and of machine code are monosemic while human languages have several such symbols which are polysemic in nature. That is why, we need a programer and programing code to give any instruction to computer. It is the ultimate aim of computer scientists that they may develop such a bridge–which may start accepting the commands in natural languages and thus programing may be possible in natural languages. Computer Scientists are engaged in this field of man-machine interface since the infancy of computer and they are getting success day be day. As in first generation computers programing is done in such highlevel languages as Basic, C, Prolog and C++ etc. which are nearer to natural languages. What role Sanskrit can play in solving the problems of transference from Natural language to Meta-language ? Can there be a

meta-meta language which could think of universal structure at the semio-syntactic level ? What contribution can be made by Naiyāyikas, Mīmāṃsakas, Vaiyākaraṇas, Buddhists and Jains in bringing out such port ? Could there be used same methodology as these have used to reach the understanding from surface language structure? languages are rule-defined structures so Sanskrit rule-base can directly explain the logic and algorhythm to be used.

Now we come to the second aspect of the paper : how far computational techniques can be used for the analysis, teaching, learning and research of Sanskrit. First we talk of Computational Lexicon. Computational Lexicon is one of the devices used for Natural Language Processing (NLP). Computational Lexicon is that kind of lexicon, where lexicon building and searching is done with the help of computational techniques. Database management techniques could be used for compiling an exhaustive lexicon of language vocabulary having as much information of the natural Sanskrit uses as possible. A concordance program of *padas* used in a sentence can also be developed using computational techniques. Researcher with Sanskrit University group has also got some success for simple sentences in this direction. A complete program of the whole Sanskrit text could be aimed. Although the department of electronics has given certain projects in this direction for Sanskrit Corpus Building, yet no satisfactory work is being done there at.

Testing of Linguistic theories with the help of Computer is an important dimension of Natural Language Processing. Although the aim of Computational Linguistics and Theoretical Linguistics is to study the hidden process of language generation and language understanding, yet their working methodology is different. We can test the limitations of the functionality of linguistic theories with the help of computer. Whether the rules which different grammatical schools hold with reference to certain structural processes are operative on the whole Sanskrit text or

they are related to certain structures only, which may be exceptions and which of the structures can not be covered by existing rules? We can learn this with the help of computer that our these rules need modification. Testing of Sanskrit theories has three step journey. In the first step we have to make the rules of Sanskrit in the Machine Acceptible Form. Second step deals with the implementation of these rules i.e. software development. And in the third final step : using developed software Sanskrit text is to be examined and we shall get results accordingly. The expertise in Sanskrit and as well as in Computer Science is essential for above mentioned all the three steps.

Style is the means of individual expression. Style upholds the methodology of interlocking basic units, that is why style of an author differs from that of another. Sanskrit has the most rich literature among all the languages. There are many such books whose authoriship is controvertial, which could easily be decided by developing Stylistic Analyser using computational techniques. Computer could be enriched by developing program to recognise the basic elements of language *viz.* Phone, Phoneme, Word, Pada, Clause, Suffix, Prefix and Sentence, because all these are mechanical structures in Sanskrit and the whole class have common pattern. When recognising programs are ready, using such programs computer can also tell us context in which such structures appeared and the frequency of appearance of these structures in a particular text can also be indicated by machine. Thus, Stylistic Analyser can also compare different texts and can mark distinctive points existing in different texts. Researcher with his group has brought out certain programs for identifying *kriyā,* Sanjñā and Avyaya forms of Sanskrit sentence, the work on Viśeṣaṇa identification was under progress, when we left Sanskrit University. This area of software development also needs a group activity. Melcotte group, JNU group of G.V. Singh, C-DAC and Sanskrit University were working in this area.

meta-meta language which could think of universal structure at the semio-syntactic level ? What contribution can be made by Naiyāyikas, Mīmāṃsakas, Vaiyākaraṇas, Buddhists and Jains in bringing out such port ? Could there be used same methodology as these have used to reach the understanding from surface language structure? languages are rule-defined structures so Sanskrit rule-base can directly explain the logic and algorhythm to be used.

Now we come to the second aspect of the paper : how far computational techniques can be used for the analysis, teaching, learning and research of Sanskrit. First we talk of Computational Lexicon. Computational Lexicon is one of the devices used for Natural Language Processing (NLP). Computational Lexicon is that kind of lexicon, where lexicon building and searching is done with the help of computational techniques. Database management techniques could be used for compiling an exhaustive lexicon of language vocabulary having as much information of the natural Sanskrit uses as possible. A concordance program of *padas* used in a sentence can also be developed using computational techniques. Researcher with Sanskrit University group has also got some success for simple sentences in this direction. A complete program of the whole Sanskrit text could be aimed. Although the department of electronics has given certain projects in this direction for Sanskrit Corpus Building, yet no satisfactory work is being done there at.

Testing of Linguistic theories with the help of Computer is an important dimension of Natural Language Processing. Although the aim of Computational Linguistics and Theoretical Linguistics is to study the hidden process of language generation and language understanding, yet their working methodology is different. We can test the limitations of the functionality of linguistic theories with the help of computer. Whether the rules which different grammatical schools hold with reference to certain structural processes are operative on the whole Sanskrit text or

they are related to certain structures only, which may be exceptions and which of the structures can not be covered by existing rules? We can learn this with the help of computer that our these rules need modification. Testing of Sanskrit theories has three step journey. In the first step we have to make the rules of Sanskrit in the Machine Acceptible Form. Second step deals with the implementation of these rules i.e. software development. And in the third final step : using developed software Sanskrit text is to be examined and we shall get results accordingly. The expertise in Sanskrit and as well as in Computer Science is essential for above mentioned all the three steps.

Style is the means of individual expression. Style upholds the methodology of interlocking basic units, that is why style of an author differs from that of another. Sanskrit has the most rich literature among all the languages. There are many such books whose authoriship is controvertial, which could easily be decided by developing Stylistic Analyser using computational techniques. Computer could be enriched by developing program to recognise the basic elements of language *viz.* Phone, Phoneme, Word, Pada, Clause, Suffix, Prefix and Sentence, because all these are mechanical structures in Sanskrit and the whole class have common pattern. When recognising programs are ready, using such programs computer can also tell us context in which such structures appeared and the frequency of appearance of these structures in a particular text can also be indicated by machine. Thus, Stylistic Analyser can also compare different texts and can mark distinctive points existing in different texts. Researcher with his group has brought out certain programs for identifying *kriyā,* Sanjñā and Avyaya forms of Sanskrit sentence, the work on Viśeṣaṇa identification was under progress, when we left Sanskrit University. This area of software development also needs a group activity. Melcotte group, JNU group of G.V. Singh, C-DAC and Sanskrit University were working in this area.

The main problem which is faced every where is that of coordination between both the groups, somewhere there is an expertise on computer and somewhere on Sanskrit, even then every group claims that they can do everything. It is the fact that this problem needs handling by Sanskritists, Linguists and Computer Scientists to reach some final solution.

Computer can also play an important role in teaching and learning processes of Sanskrit as a second language. Now, a fundamental question comes in mind; whether computer could be a substitute of a teacher ?....... There are several instances of teaching when many such points are raised very first time by a language learner during teaching, which were never raised before by him. Computer can not answer such questions, hence : computer can not be a substitute of a teacher but it can positively be used as a tool to help a teacher in his teaching process. Computer is the gift of modern technology. Hence, everybody wants to know more about is : how it works, how far it can assist in our teaching methodology. If computer is equipped with a language teaching lesson, language learner will positively spend more time with computer in comparison to any other tool as he wants to know more about it. Hence the learner will also be in more association with teaching lesson. As he is in more association, he will positively learn more the language by computer in comparison to any other tool. In case any learner is committing the routine errors, computer can positively correct such errors and can thus save the time of a human teacher.

Three modules are essential to develop an intelligent Tutoring System for second language teaching. Teacher's module is the first, this will have all informations which a teacher wants to give to students regarding the structure of Sanskrit. This module can also differ from one system to another as per the level of structures aimed for teaching. Second is learner's module which a learner has to use during his/her learning process. This has such incomplete structures of Sanskrit which a learner has

to fill with such Sanskrit usage so that they may be complete. Evaluation module is third one which aims to evaluate the exercises done by learners. Such tutoring systems of different levels could be developed as per the needs of teaching level of Sanskrit. Researcher has developed such system for the teaching of sandhi, tense and some primary inflectional processes. In case primary tutoring system is aimed, the developer will have to give all the rules of basic structures of Sanskrit and if higher is aimed, all the rules even of archaic structures are to be entered in the module. In case any learner has learnt wrong structures, using the formalism/rules computer can evaluate and print "Incorrect" in front of such structures. As all structures in Sanskrit are Rule based structures, so machine can also tell that this error is related to this/these particular rule/s. Hence a more comprehensive module on Sanskrit can be developed in comparison to any language as every usage of Sanskrit can be defined in terms of grammatical rules.

Now we come to the third and last aspect of the present paper i.e. inter-disciplinary area of research depending upon Sanskrit and Computer both. Machine Translation is one of such areas. The ultimate aim of MT is that machine may start accepting the spoken form of source language as input and may give the spoken form of target language as output, but current researches in this area show that this aim is quite far on this date. Thus we are making a limit and aiming that machine may take a written text as an input and may give also the written text of target language as an output. Among MT researchers there are people who say that extensive MT is never possible while the other group argues its possibility. The discussion between both the groups of MT workers have created the fields of Human Aided Machine and Machine Aided Human Translation.

There could be mainly four aspects of Machine Aids for Translation viz. (a) how can a machine give an aid for translation,

(b) what are the possibilities and limitations of machine aids, (c) what are the existing Machine Aids for Translation and (d) in which direction we may further develop our Machine Aids for translation purposes.

Our MT Model must be dealing with all aspects of languages under translation. Pāṇinian Model of language analysis and generation begins from the level of Phone and goes upto the level of Text i.e. Mahāvākya so Pāṇinian Model is wholistic model. That is why, we find the discussion in *Aṣṭādhyāyī* on Phones, Morphemes, Morpho-phonemics, Kārakas, Samāsas and on inflectional and derivational systems. In case any system follows a few processes of Pāṇini, it is not Pāṇinian in true sense, because the beauty of Pāṇinian system is to analyse and generate the totality of language, and not the few aspects. In the process of analysis and generation Pāṇinian system although begins from phone and goes upto Mahāvākya, it also uses different databases *viz.* Dhātupāṭha, Gaṇapāṭha and rule-base etc. during processing.

Either direct method or interlingua or even substitutional alone can not analyse and generate the whole structure of language so we need an integrated Model which may have all these approaches inbuilt, so wherever, whatever approach is to be used, Machine may select accordingly and may process language material.

There is a group of scholars who hold that we should simply link SL structure with TL structure and leave the understanding aspect for users. In such system we shall only be limited to the surface structure of language, but such system can not solve all the intricacies of language. Practically we can get output soon, but that output will be restricted output and that translation will be restricted translation, it can not be a large system in real sense. The basic question on this system is that in this processing procedure we are more going in the direction of formal language

processing, because in formal languages all structures have single meaning, while in natural languages they do not, some structures have single meaning and some more. Hence we can not link all the structures of source language with the structures of Target Language.

The Model which we are developing will be only then an Indian Model in real sense when we follow our tradition and may take care of all the Indian languages. For this we must know what are the methods and ways of language understanding explained in our treatises. In short our model may be based on *Śābdabodha* system of language understanding. As our system has different models of understanding, so we can get several different representations from a single sentence known as *Naiyāyika, Mīmāṃsaka, Vaiyākaraṇa śābdabodha*. Researcher with his group of Sanskrit University has developed the software for *Śābdabodha* Generation. In this software machine takes simple Sanskrit sentence as an input and generates three different *Śābdabodha* representations of the respective sentences, as *Naiyāyika, Mīmāṃsaka* and *Vaiyākaraṇa* hold. Thus we have reached the understanding aspect of language as explained by our Ṛṣis and now we have to only link these *Śābdabodha* representations with Target Language structures.

At the first stage our system could be limited to the basic structures and their basic meanings and later on we shall take care of the whole language. We can use semantic categories referred to by Pāṇini in his *Aṣṭādhyāyī* and of *Amarakośa* for figuring the semantic network, because they have accounted the whole language there.

Thus, few important major aspects have been discussed here in short where Sanskritist can meet with Computer Scientist and Computer Scientist can join the hands of Sanskritists. This joining of hands by both will positively bring out some very

fruitful results and will enrich the knowledge of academics and learning.

Govt. of India can institute an International Institute of Language and Cognition Technology where Sanskritist, Linguist and Computer Scientist will work together to reach the above goals. Besides, Govt. can also give certain projects on the above topics and also can sponsor for some workshops. In case, Govt. plans any of the above activities, the Department of Linguistics of Lucknow University can participate and can take the lead-thread as it has expertise in all the above mentioned fields. If Govt. of India feeds for the above, we shall postitively be able to answer many contemporary problems.

□□□

A FRESH LOOK ON SEALS AND SEALINGS OF INDUS VALLEY IN THE NATIONAL MUSEUM

D. P. Sharma

New Delhi

The paper describes the rare seals and sealings of Indus Valley Civilization, kept in National Museum, New Delhi. The seals, having decoration, depiction of animals, gods etc. and inscriptions, were used as amulets, pendants and as a means of authentication for administrative and trading purposes and as such, these are of great artistic and historical value.

Seals are small tablets which were used in recording personal identity. All seals have decoration, with or without inscription, cut in intaglio in negative form, so that when these were impressed on clay or any other material they produced the same pattern in relief and in positive (Franfort 1937). Stamp seals first came in use in the fourth millennium B.C. in West Asia and also North West part of South Asia. In the beginning this decoration was abstract, later began the depiction of animals, gods and Mythology with or without inscriptions. Square roundish stamp seal dated to circa 3400 B.C. was found during excavation at Rehman-Deheri in South Baluchistan, Pakistan, South Asia (Asthana 85). Stamp seals were in use in Anatolia and Iran around circa 3000 B.C. In the first quarter of third millennium B.C. the Cylindrical seal became popular in West Asia. Stamp seals are reported from Dama-Sadat II in the beginning of Third millennium B.C. (Durrani, 71, 78).

The glyptic art of Indus Valley seals is of great artistic value. The Craftsmanship of these seals is excellent. These seals

fall within the time bracket circa 2500 to 1600 B.C. Seals without pictograms are considered to be of late Harappan period and dated between circa 1900-1600 B.C. (Rao, 84). Post-Harappan graffiti marks identical with Harappan script dated circa 1500 to 1000 B.C. are also found (Rao 84). Indus seals are engraved with animals and short inscriptions. These are mostly of square or rectangular in shape with a perforated boss on the back to facilitate its handling. Few other shapes cylinderical, crescent, Button, Cube, Haxagonal, Round, Rhomboid, T. Shaped, Triangular, prism, Tetrahedrons, Lanceolate, Heart, Shield leaf, fish, spherical and unusual shapes are also found in small number. Indus cylinderical seals differ from West Asian seals because they are long and thin and are perforated type.

Round and cylinderical seals found here are of West Asian origin and show contact with West. Contents of inscription are probably names with or without potnomymics of owner. Longer text contains titles of official honorifics, reference to occupation, place or institution, names and other ancillary information and votive dedications to deities or priestly ruler. Length of seal is between 3/4" to $2\frac{1}{2}$" and they are in regular proportion in length, breadth and thickness.

Seal was first found by chance in 1856 at Harappa in Pakistan and later in 1871 by Cunningham again at Harappa. But its relation to Indus Valley Civilisation was only known in 1920- 21. So far about 4000 seals and inscribed objects have been reported from various sites of Indus Valley (Punekar 84). Total number of seals, sealings and copper tablets are 3000 (Allchin's 82). National Museum, New Delhi, India, has in its collection 154 rare seals and sealings from Mohenjodaro, Harappa, Kalibangan and Chanhudaro, all Indus sites.

Method of Manufacture :

Seals were mostly made of soft steatite (chorite) or French chalf of white, black grey and dull yellow colours. Beside this

they use paste, faience, silver, zink, copper, bone, glazen terracotta, powder steatite, lime stone and marble (Pandey 77, and Rajput 77).

In the first stage stone was cut to the shape by a saw. First horizontal cuts were made from each side of seal towards centre and then four vertical were made. Rough square projection was left on back for boss. Rounding of boss was done by knife and hole was bored through it by Hallowed drills. Before carving, outline of animal figure was drawn by painter and then cutting was made deeper. Animal figures were carved of the same by a burin of copper, hollow drill, chisel and graver. Tubes of copper/bronzes were used for making more details. Seal cutters were used in making inscriptions. In copper tablets and metal seals animal figures and inscriptions were cast together and were trimmed up afterward by the graver. Finishing was done by abrasive. After engraving these seals were treated with white powder steatite coating with alkali. Black steatite were coated with white. Steatite seals were baked in kiln. Seals found at Mohenjodaro show different stages of Manufacturing (Marshall 73, Anamika 85, Mackay 38, Gupta 85, Vats 40). Some of the seals and sealings of terracotta were made from mould with devices and inscriptions were inscribed afterwards (Vats, 40).

Purpose

These seals are marks of ownership and serve as authenticate documents, receipts, contracts and deeds. Seals were also used for administrative and trading activities as a means of identification. Following were main functions of seals :

1. Seals were used in stamping the material. Plastic matertial such as clay, bitumen and Resin may have been used for seal impression. There is plenty evidence of clay impression from Lothal. From Yoka in Babylonia one clay sealing was found and it has Bull figure and Indus type pictographs and on back there

is woven impression so it is believed that this sealing was probably attached to some object which had come from Indus region.

Clay sealings were used in sealing package and it is clear from 71 sealings found at ware house of Lothal and these bear impressions of seal on the obverse and cords impressions on the reverse which confirms that seals were used for authenticating goods in commercial transaction or certifying payment of tax (Lal 74 & 60).

2. Circular plano connex piece of clay sealing which do not have impressions of packing material were used as 'token'. Copper tablet were also used as token on religious occasions. It was used as prayer tablet (Rao-84).

3. Some scholars suggest that seals were used for making coloured impression.

4. Long Terracotta sealings which do not have any impression of packing material found near fire altar (worship place) of Kalibangan were used in ritual. These were used here in recording some religious or Magical rites. Magical rites were performed to bring death or distruction of their enemies. Door keeper of Krimi King of North Punjab does such rites (Punekar 84).

5. These seals and sealings were of dual use and some of them were also used as Amulet. These objects were worn as Amulets or attached to some article. But there is not a single evidence of an impression on clay piece which had been attached to Jar or other article of Merchandise as it is reported from Western Asian sites where these were fastened to the object (Jar) to be sealed by means of cord. Projecting boss disproves this theory and indicates it was made for wearing in finger. Seals which have boss at back can not be used as amulets because boss would prevent the seal from lying close to body of person. No seal was found in single grave of Indus sites so it is presumed

that these were not worn. Author is of opinion that the graves of Indus Valley belong to poor class and they were not wearing amulets. Actually rich people were wearing amulets and they burnt their deads so evidence of amulet is not traceable in graves of Indus Valley. Some of the sealings having holes were definitely used as Amulets.

6. Some seals and sealings which have holes were rarely used as pendants. These were also used for administrative purposes.

Following are some rare seals in National Museum collection :

1. Paśupati or Proto Śiva seal :

This unique square steatite seal which depicts god seated in yogic posture on his heels with knees apart. He has three faces and is surrounded by animals. Crowning head has two horns. His hands fully covered with bangles are resting on his knees. On top there is an inscription. Three seals of this style are reported from Mohenjodaro. Śiva is called Paśupati or lord of animal. Śiva is also assigned the role of ascetic Mahāyogī sitting cross legged in profound meditation. Horn head dress is entrusive element from West Asia. This representation may be the forerunner of later Śiva (Marshall 31, Mackay 37, Bhattacharya and Anamika 85, Guha 67)

2. Unicorn before a Burner :

The most frequently represented animal is unicorn or *ekaśṛngī* bull. Unicorn is shown standing in front of incence burner or standard manger consisting of two vessels joined by a staff. It is short perforated vessel which was used as seive for some liquid. Upper part of vessel is like cage and it had a bird. Birds are often connected with bovine animal and it gives alarm at the approach of animal. Unicorn is mythical bovine animal

and has serrated horn, a stripped muzzle and covering its shoulders and gives naturalistic appearance. Artist shows one horn of unicorn behind the other. Animal represents a divinity and burner shows some offering. On the top there is legend. Unicorn in similarity with an animal deity of Egypt carried there a standard. This seal is from Harappa (Marshall, Mahadevan 83-84, Pramod Chandra 85, Gupta 84, Hunter 34).

3. Seal showing Man between two Tigers :

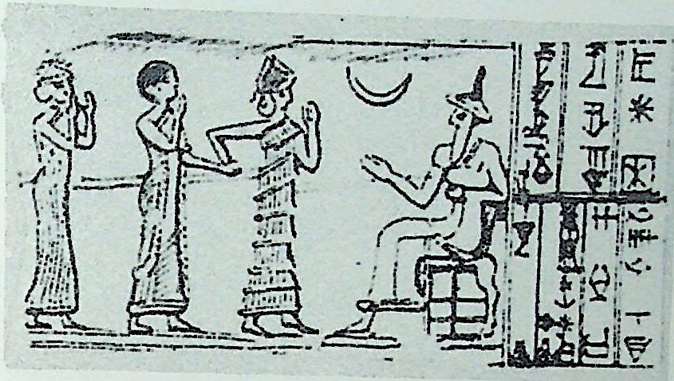
The third seal is from Mohenjodaro. It shows a male figure standing between two standing roaring tigers. On top there is a pictographic inscription. Another seal from Kalibangan (A.S.I. collection New Delhi) depicts a tiger that turns its back to look at a human figure, who is seated on crossed legs. There is a tree behind him. Another seal represents Horned man fighting with horned tiger. Fourth similar type of seal shows horned archer and his body is drapped in foliage. In all above mentioned seals image of roaring tiger is of great interest. These horned deities were identified with proto Śiva by Guha. The association of horn with Śiva is not uncommon. In the *Mahābhārata* text there is some reference to it (Vanaparva 88.8). These figures closely resemble with Sumerian Gilgamesh or his friend Enkidn (Ebani), who was a Sumerian hunter Hero. A similar motif appears on the Mesopotamian seal (Mackay 37, pl. LXXXIV, LXXXV, XC & Guha 67, Bhattacharya and Anamika 85, P. Chandra 86).

4. Horned Deities of seven sister seal :

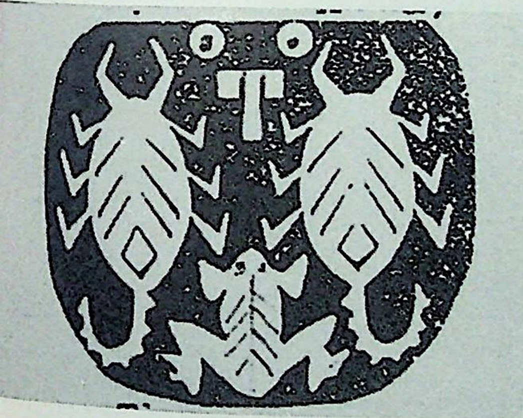
This famous seal from Mohenjodaro is now in A.S.I., New Delhi collection. Here horned deity is shown standing in the middle of two branches of a tree possibly *ficus religiosa*. Deity has two horns. Kneeling man, with folded hands is doing obeisance to deity. Behind the man a sacrificial goat is depicted. At bottom seven pig tailed devotees are standing. The sceneries repeat from



Impression of an archaic stamp seal belonging to the 4th millennium B.C. from West Asia



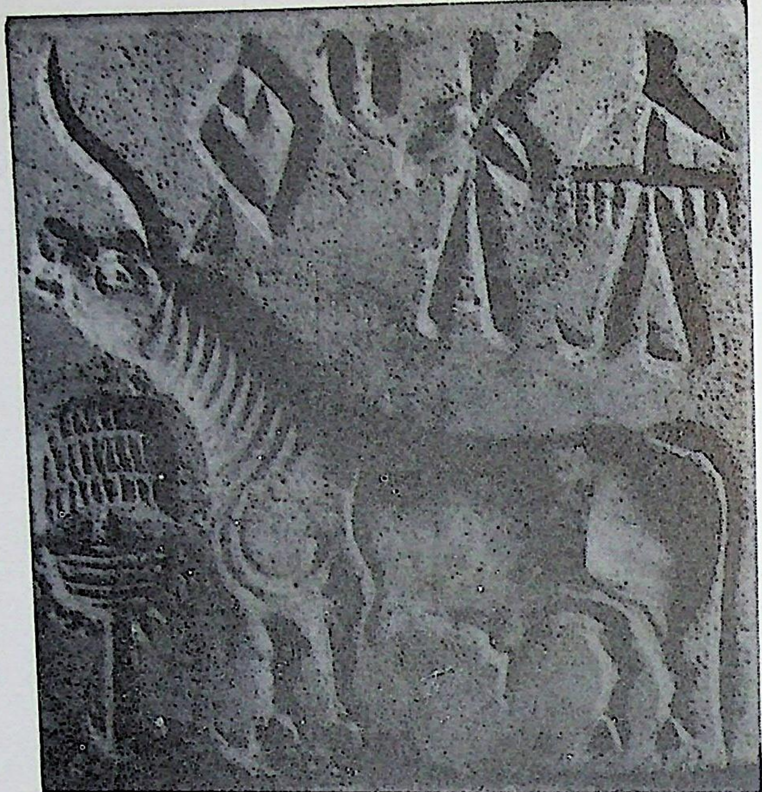
Cylindrical seal from Urnammu (West Asia) 21100 B.C.



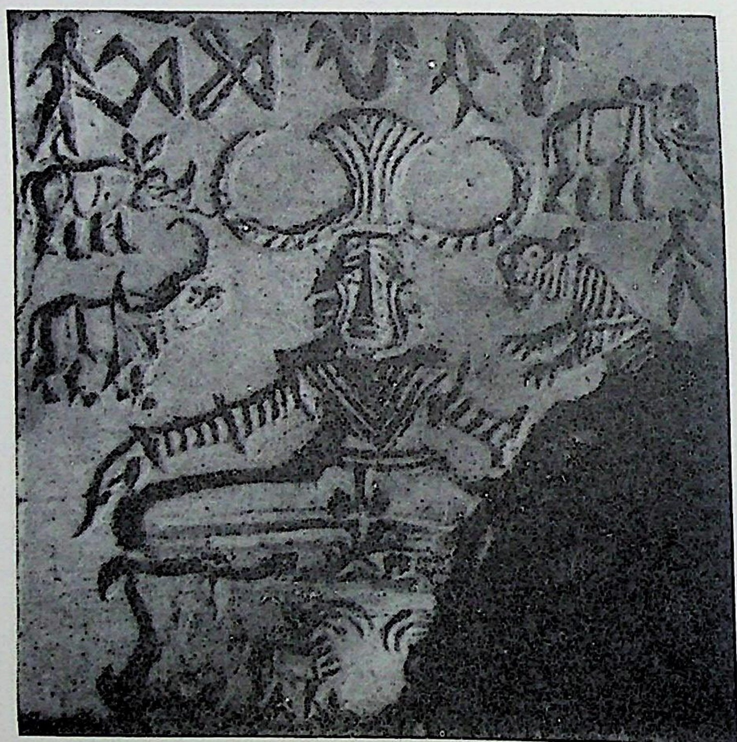
Ivory seal reverse Rehmandheri, (Pakistan) 3400 B.c.



vory seal obverse Rehmandheri. (Pakistan) 3400 B.c. Old



Unicorn before Incence burner Mothenjodaro



Paśupati seal from Mohenjodaro



Seven sister seal from Mohenjodaro



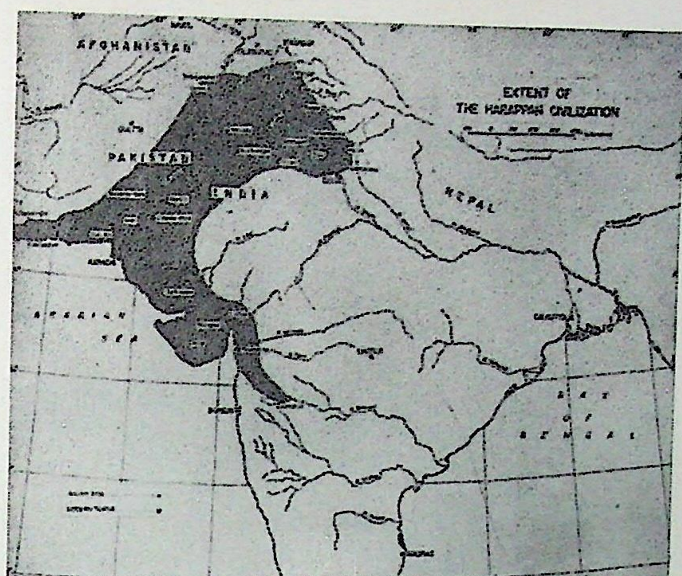
Seal showing man between two tigers from Mohenjodaro



Seal depicting Svastika from Harappa



Pipal tree and unicorn head from Mohenjodaro



Map showing extent of Indus valley



Seal showing brahmani bull from Mohenjodaro



Persian gulf round seal from Lothal

few seals of Mohenjodaro and one fragmentary seal from Harappa. Guha identified it as proto Śiva whereas Dales and Marshall named it seven sister seal. A sealing of National Museum depicts same story on obverse and reverse but bottom figure is on top and top figure is at bottom. (Guha 67, p. 28, Marshall Vol. II P1. C XVIII 7, Vats P1 XCIII 316).

5. A Pipal Tree and Unicorn heads :

The square steatite seal from Mohenjodaro shows Pipal (Ficus religioso), flanked by the curving and strinated necks of unicorns, which emerge from a petalled boss affixed to the centre of the trunk. Depiction of tree is schematic and leaves are carved artistically. The entire upper part is shown with stems and leaves. Pipal tree is sacred in India and it had been continuously represented from fourth millennium B.C. to present day. Pipal leaves are reported from many pre-Harappan period sites in Baluchistan. Lower portion has pictograms (P. Chandra 86, Marshall 31).

6. Seal depicting Ship :

Rectangular seal bears a figure of archaic ship or boat. Similar type of boat appears on early Minouan seal and predynastic pottery of Egypt. This seal is from Lothal, is now in A.S.I. Museum of Lothal. Dockyard and terracotta boat was also found at Lothal.

7. Seal depicting Svastika :

Svastika motif is frequently found on Indus seals. Svastika is also found in Crete, Babylonia and Egypt. Other common motifs found on Indus seals are Bull, Elephant, Rhinocerous, Buffalo, Gharial, Frog, Antelope, Nīm tree, Mythical scene, and a man holding bow and arrow. Besides this, few round and cylinderical seals show West Asian influence.

Indus script was purely Indian. It was not similar to any West Asian script. Script shows transitional stag of evolution. It was ideographic and very less Alphabetic. The Direction of writing was from right to left. In some cases writing of second line was from left to right i.e. boustropheda.

Indus Valley people were speaking palaeodravidian Brahmi language of Baluchistan. Indus script was existing in Pre-Harappan period and some grafiti-marks continued upto 1000 B.C. (Lal 74, Rao 84). Dr. S.R. Rao reported an inscription from Bet Dwaraka dated 1300 B.C. which shows transition stage between Indus Script-Early Brāhmī Script (Rao, 85).*

References

1. S. Asthana, 1985 *Pre Harappan Cultures of Indian and the Borderlands*, *p*. 97 figure 3.6, New Delhi

2. Anamika Pathak, S. K. Bhttacharya 1985, *Indus Valley Civilization in Masterpieces from National Museum*, ed. S. P. Gupta, p. 14, New Delhi

3. R. Allchin and others 1982, *The Rise of Civilization in India and Pakistan*, Cambridge, U. K.

4. A. Cunningham 1966, *Archaeological Survey of India* report for the year 1872-73 p. 108, plate XXXIII, Fig. 1 & 2 Varanasi (reprinted)

5. F. A. Durrani, 1977, Excavation at Rehman Deheri, *South Asian Archaeology*, Naples

6. F. A. Durrani, 1981, Indus Civilization Evidence West of Indus in *Indus Civilization New Perspective* p. 133, ed. A. H. Daniz Islamabad

7. H. Franfort 1939, *Cylinder seals,* London. Also see room of writing, The British Museum, London, Western Asiatic Antiquities, seals of Western Asia.

8. J. P. Guha, 1967, *Seals and Statuttes of Kulli, Zhob, Mohenjodaro and Harappa* p. 23, Delhi

9. S. P. Gupta 1984, *Frontiers of Indus Valley Civilization, New Delhi.*

10. G. R. Hunter 1934, *The Script of Harappa and Mohenjodaro and its connection with other script, London.*

11. B. B. Lal 1974 Some Aspects of the Archaeological evidence relating to Indus Script in *Purātattva* No. 7, New Delhi.

12. B. B. Lal 1960, From the Megalithic to the Harappa tracing back the graffiti on the pottery in *Ancient India* No. 16, New Delhi.

13. B. B. Lal 1975, The Indus script : some observation based on Archaeology in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1975 Vol. No. 2 p. 172, U.K.

14. E.J.H. Mackay 1938, *Further Excavation at Mohenjodaro* I, 1325, New Delhi.

15. E.J.H. Mackay 1948, *Early Indus Civilization, London.*

16. Sir J. Marshall 1975, *Mohenjodaro and the Indus Civilizaton,* Varanasi (reprinted)

17. I. Mahadevan 1977, *The Indus Script,* Delhi

18. S. M. Punekar, 1984 *Mohenjodaro seals read and indentified,* New Delhi.

19. B. M. Pandey, 1977, On the origin of the Harappan Signs p. 25 in *Purātattva* No. 7, New Delhi.

20. Pramod Chandra, 1986, The Sculpture of India 3000 B.C. to 1300 A.D., Washington

21. Rajput, 1977, Mohenjodaro, in the *Illustrated Weekly of India* November, Bombay.

22. S. R. Rao 1984, New Light on Indus Script and Language in *Frontier of Indus Valley* ed. S. P. Gupta, New Delhi.

23. S. R. Rao, 1985 *Times of India*, New Delhi

24. M. S. Vats 1940, *Excavation at Harappa* 1920-21, p. 317 Calcutta

□ □ □

Author is very thankful to Mr. Ganesh Rao of A.S.I. Smt. Santosh Sharma; Dr. G. N. Pant and Dr. S. P. Gupta of National Museum, New Delhi for valuable help during course of preparation of this paper.

A NOTE ON THE POET MAṆḌANA AND HIS DATE

Satya Vrat

Sri Ganganagar (Raj.)

The author in this paper tries to determine the date of Maṇḍana— the Poet-Prime Minister of Māṇḍū.

Maṇḍana, the poet-prime minister of Māṇḍū forms an important link in the long chain of litterateurs who wielded pen and sword with equal ease and effect. By all accounts, Maṇḍana was endowed with the most winsome and colourful personality. The plethora of his excellences which included in their sweep literary creativity and administrative competence, not only established him as a leading light of medieval history, but also spurred Maheśvara to attempt a slim biography of the prime Minister in the delectable poem *Kāvyamanohara*[1], which is essentially addressed to detailing the eventful saga of the Śrīmāla dynasty of Mālava. Maṇḍana's own writings are also full of autobiographic details. The varied sources combine to confirm that Maṇḍana was a distinguished scion of the Śrīmāla dynasty. Songira by *Gotra*, he was an adherent of the *Kharataragaccha*, an offshot of the *Śvetāmbara* branch of the Jaina faith.[2] The Śrīmāla dynasty was admittedly adorned with a

1. **Śrīhemacandrācāryagranthāvalī**, 7.
2. *So'yam sonagirānvayaḥ kharatarah śrī bāhaḍātmajaḥ /*
Śrī sārasvatamaṇḍanam racayati kṣmāmaṇḍanam Maṇḍanaḥ //
Sārasvatamaṇḍana (Ms), 1
iti śrī śrī mālamaulimāṇikya-śrī matsonagiragotrī ya-kharatarānvaya-mārgadharmadhurandhara-Śrībāhaḍātmajaḥ sarvavidyāviśārada- Śrīmanmaṇḍana - *pranīte Sārasvatamaṇḍane kṛdantaprakaraṇam samāptam.* **Ibid.**, p. 121. Also see **Kāvyamaṇḍana** XIII. 55.

series of colossui who made substantial contribution toward enriching the social and political life of Mālava. Maṇḍana was an heir to the chequered tradition of ministerial skill and religious fervour. All his predecessors from Ābhū to Jhañjhaṇa had held ministerial office with various rulers of the land, and had undertaken pilgrimage at the head of a multitude of devotees that earned them the proud epithet of *saṁghapati.*[3] Of the six great sons of Jhañjhaṇa (*ṣaṭ tanayā mahāntaḥ*), who were all ministers (*sacivāḥ samastāḥ*) celebrated for their riches (*sampannavittāḥ*)[4], Dehaḍa was especially known for his compassion and munificence. During his stewardship as a minister, he had been instrumental in securing the release of Keśirāja, Harirāja and Amaradāsa from the agony of the fetters.[5] In Dhanadarāja, Dehaḍa had a worthy son, a replica of himself. Blessed with a multeity of virtues (*guṇarājamānaḥ*), he is known to have evoked deep appreciation[5a] for his poetic equipment. Maṇḍana, the crest jewel of the Śrīmāla dynasty was the second and the youngest son of Bāhaḍa.[6] With personable mien and sweet tongue, he was an extremely cultured minister.

The profile of the prime Minister, as drawn by his biographer, broadly squares with what Maṇḍana himself has attempted in his writings, though it is distinguished by certain additional doubts. Maheśvara is liberal, though precise in his pronouncements

---

3. **Kāvyamanohara**, VII. 3 - 17.
4. **Ibid.**, VII. 34.
5. **Ibid.**, VII. 28.
5a. **Ibid.**, VII. 26.
6. **Kāvyamaṇḍana**, XIII. 55; **Kāvyamanohara**, VII. 24
In Maheśvara's account Maṇḍana's elder brother is named as Samudra (VII.24,) while Maṇḍana calls him Samadhara. It appears to be the vernacular form of Samudra. In the **Kādambarīdarpaṇa** (I.12), Samadhara and Maṇḍana are respectively compared with Balabhadra and Kṛṣṇa which is intended to highlight their mutual affection and intimacy.

on Maṇḍana's multiple equipment. We have it on his authority that besides being endowed with keen intellect, Maṇḍana was well-versed in grammar, poetics, dramaturgy, *Belles letters*, music and a host of other *śāstras*. While ministerial skill was a part of his inheritance, his equipment in poetry and music was his personal acquisition, an outcome of *śakti, nipuṇatā* and *abhyāsa*. From the fact that his achievements in literature and music are repeatedly stressed in the *Kāvyamanohara*, it would be reasonable to hold that he was rated fairly high both as a poet and a musician. Maheśvara is unequivocal in his assertion that poets, philosophers, theoreticians, musicians, physicians, astronomers and mathematicians were all wonderstruck at his phenomenal learning.[8] Maṇḍana himself was confident of his versatile equipment and sought to underscore it with the happy phrase '*sarvavidyāviśārada*.[9] His wirtings bear it out in ample measure. While his frequent visits to the centres of pilgrimage with the *saṁgha*, elevated him to the status of *saṁghapati*, much in the manner of his predecessors, the profusion of his liberality brought him the sobriquet of *kalpataru*. Maṇḍana's deeds indeed accorded with the sublimity of his name.[10] He was doubtless an ornament (*maṇḍana*) of earth.

In view of the catholicity of vision that breathes through the *Kāvyamaṇḍana*, one may plausibly entertain a modicum of doubt about Maṇḍana's precise religious predilections. From the warmth of devotion with which Lord Viṣṇu and Śaṅkara and some of the religious places and sacred rivers of the Hindus are extolled therein, he may well be inferred to have been a follower of the Bhāgavata or Śaivite faith. Though liberal to a fault,

---

7. **Kāvyamanohara**, VII. 12, 43, 75 etc.
8. **Ibid.**, I. 54 - 60.
9. **Sārasvatamandana** (Ms), op. cit., p. 121.
10. *Kartṛtvam kurute hi maṇḍanavibhumāmānurūpam mahat.* **Kāvyamanohara**, I. 10.

Maṇḍana has unequivocally expressed his devotion to Jina, in almost all his works. While he tenders homage to Jina in the concluding verse of every canto of the *Kāvyamaṇḍana* (*Jinendranirbharanateḥ*), in the *Alaṅkāramaṇḍana* he proudly, projects himself as *Jinabhakta* (v.75) and Maheśvara hails him as a great devotee of Jineśvara (*Jineśvara-mahābhakta*)[11]. Furthermore, he has been frequently alluded to much like his predecessors, as *saṁghādhipa* or *saṃghapati* by the author of the *Kāvyamanohara* (II.22). By the *Dhāma* and *Pareśa* eulogised in the benediction to the *Kāvyamaṇḍana*, he seems to imply *paramajina*. The strong revulsion to violence and persecution expressed in the poem also appears to emanate from his puritan Jainistic beliefs.

Maṇḍana was eminently equipped to contribute to the enrichment of various branches of literature. Besides the six works issued in *Śrīhemacandrācāryagranthāvali*, he is credited with the authorship of *Upasargamaṇḍana* and *Saṅgītamaṇḍana*, as well. His *Kavikalpadruma* is noticed in the *Catalogus Catalogorum*, but seems to be otherwise lost. The manuscript that forms the basis of the current edition of the *Kāvyamaṇḍana*, was copied in V.S. 1504 (1447 A. D.).[12] The manuscripts of the *Kādambarīdarpaṇa*, *Campūmaṇḍana*, *Alaṅkāramaṇḍana* and *Śṛṅgāramaṇḍana*, are also dated in the same year. In the penultimate verse (107) of the *Śṛṅgāramaṇḍana*, Maṇḍana has used for himself the epithet *Sārasvata- kāvyamaṇḍanakaviḥ*, which seems to reveal that he had composed a work *Sārasvatamaṇḍana* by name, a fact addedly upheld by the unequivocal testimony of the author's *Campūmaṇḍana*.[13] Of the two manuscripts of the

11. **Ibid.**, I. 9.
12. *Likhitam saṃvat* 1504 *varṣe śāke* 1369 *pravartamāne — bhādraśudi 5 pañcamyām tithau budhadine pustakamalekhi.* Scribe's insertion at the close of the **Kāvyamaṇḍana.**
13. *Śrīsārasvatamaṇḍanasya viduṣām santoṣadasyānuje.* **Campūmaṇḍana**, *Praśasti, 3.*

Sārasvatamaṇḍana deposited with the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, one (New Number 36) is dated in V.S. 1632 (1575 A.D.). The beginning and concluding parts of the manuscript leave little doubt that the author of the *Sārasvatamaṇḍana* was identical with prime Minister Maṇḍana. Thus the date of transcription of six of Maṇḍana's works is now known. All the aforesaid works sans the *Sārasvatamaṇḍana* may therefore be referred to the year anterior to 1447 A.D. On its own statement, the *Kāvyamaṇḍana* was written at a time when Alamshah (Ālamsāhi) was ruling over Māṇḍū. Alamshah is stated to be a powerful ruler, a veritable scourge to the enemy.[14] The *Sārasvatamaṇḍana* meaningfully bestows upon Maṇḍana the epithet of *Ālmasāhimahā - pradhāna*,[15] which is intended to highlight the high office he held under Alamshah at the time, the disquisition on grammar was composed. The *Śṛṅgāramaṇḍana* also had its genesis in the regime of Alamshah.[16] The *Kādambarīdarpaṇa* too refers to Maṇḍana as *Mantriśekhara* of the ruler of Mālava,[17] who, though not expressly named in the work, could have been none else but Alamshah. And Maheśvara joins Maṇḍana in upholding the fact that Bāhaḍa and his brothers owed their elevation to this ruler.[18]

The key to determining the date of Maṇḍana lies in proper identification of Alamshah (Alamsāhi), his acknowledged patron. P.K. Gode is sure that in view of the sequence of the Muslim rulers of Mālava, Alp Khan alias Hushang Ghori (1405-1432

14. **Kāvyamaṇḍana, XIII 53.**
15. *Śrī maṇḍanaḥ sūtravidalmasāhimahāpradhāno vyadhātsusandhīn.* **Sārasvatamaṇḍana (Ms), Unnumbered Verse.**
16. *Śrī mānālamasāhi sa samararasiko bāṇadhārābhivarṣī.* **Sṛṅgāramaṇḍana, 103**
17. *Maṇḍano mantriśekharaḥ* **Kādambarīdarpaṇa, I. 18**
18. **Kāvyamanohara, I. 5.; Campūmaṇḍana,** *Praśasti,* 1 (p.35).

A.D.) is the only ruler who can be justifiably identified with Maṇḍana's patron.[19] Alp Khan ascended the throne of Mālava in 1405 A.D. after poisoning his father Dilawar Khan to death. However, before he could consolidate his hold on the kingdom, Muzaffar Shah (1392-1401 A.D.), the Sultan of Gujrat, stormed it with vehemence. He took Hushang Shah captive and appointed his (Muzaffar's) younger brother, Nusrat Khan as the governor of the province. Hushang's subsequent pleadings with the Sultan resulted in his release to enable him to quell the rebellion under Musa Khan, back home. Some time after the situation stabilized, he thought it prudent to shift his capital to the safer harbour of Māṇḍū. Hushang Shah invaded the neighbouring Gujrat twice, in 1411 and 1418 A.D. Though Maṇḍana seems to credit him with victory over Gujrat,[20] Ahmedshah (1411-1443 A.D.) is known for certain to have administered resounding rebuff to his evil designs.[21] Alp Khan (Hushang) was reduced to such dire straits that after his defeat at the hands of Ahmedshah in 1419 A.D. he had fall back to the safe sanctuary of Maṇḍapadurga. Ahmedshah is known to have invaded Mālava in 1422 A.D. again but failed to capture Maṇḍapadurga.[22] If Alamshah's identification with Alp Khan alias Hushang Ghori is correct, the *Sāras-*

19. **Jain antiquary,** XI. 2, p. 25-26, F.N. 1

20. *Kṣoṇīḥ kṣoṇīmahendrā vijahati hatibhirjarjarā gūrjaraśca.*
Śṛṅgāramaṇḍana, 104.

21. **Jain Antiquary,** op. cit.
Hushang Shah is known to have made two other unsuccessful raids on Gujrat. At the time of the first, Ahmedshah was locked in a battle with the ruler of Jhalawar. On his return to the kingdom following the receipt of the news of the invasion, Hushang had to beat a retreat. The second invasion he undertook at the invitation of the confederacy of the Hindu kings of chāmpāner, Nāndod and Idar.
The History and Culture of the Indian People p. 174.

22. Ahmedshah is credited with three invasions on Hushang in 1419, 1420. and 1422 A.D. respectively.

vatamaṇḍana, *Kāvyamaṇḍana*, *Campūmaṇḍana* and *Śṛṅgāramaṇḍana* can be confidently dated between 1419 and 1432 A.D. And it would be hardly off the mark to assign his entire literary output to the first half of the fifteenth century beyond which he could have hardly prosecuted his writings. The date is in perfect accord with the year of the transcription (1447 A.D.) of his works.

It is interesting to find that the manuscript of Dhaṇḍarāja's *Śatakatraya* was also copied at Maṇḍapadurga in the same year (1447 A.D. - V.S. 1504). P.K. Gode is on firm ground in identifying Dhaṇḍarāja's father Dehaḍa with Jhañjhaṇa's son of the same name.[23] In Maheśvara's account Dehaḍa's son is named as Dhanyarāja,[24] which is but a varied form of Dhanadarāja. He thus turns out to be a near cousin of the prime Minister. Like him and his illustrious predecessors, Dhaṇḍarāja had also earned the celebrated title of *saṁghapati*. He is known to have written his *śatakas* at Maṇḍapadurga in V.S. 1490 (1433 A.D.). Maṇḍana, his cousin, could not have lived at a different point of time. This unimpeachable piece of testimony serves to corroborate the date assigned to Maṇḍana's literary output.

The *Rājavinoda* of Udayarāja, a protegé of Sultan Mahmud Begda of Ahmedabad, records the capture and subsequent release of Alp Khan alias Hushang Ghori by Muzaffar Shah.[25] It also explicitly refers to Ahmed Shaha's invasion on Māṇḍū.[26] The *Rājavinoda* is known to have been composed some time between 1458 and 1469 A.D. The appellation Alp Khan given to the

23. The geneology of Maṇdana, the Jaina Prime Minister of Hushang Ghori of Mālava, **Jain Antiquary, IX. 2, December, 1943.**

24. **Kāvyamanohara,** VII. 26.

25. *Mumoca bandī kṛtamalpakhānamanalpavīryam balavattaro yah.* **Rājavinoda,** II. 5.

26. **Ibid.**, II. 11.

ruler of Mālava therein proves it beyond question that the name Alamsāhi, applied to him by Maṇḍana, predates the alternative appellation, and emerges as an additional piece of evidence to confirm the date deduced for Maṇḍana.

□ □ □

SIKHISM AND THE HERITAGE OF VEDĀNTA

Dr. G. C. Tripathi

Allahabad-2

While tracing the Absolute Monism of Śaṅkara's Vedānta in Sikhism, the author in this paper holds that though the Lord of Sikhism is One, Absolute, Attributeless and Eternal Reality yet unlike Vedānta, it is approachable through devotion and love, and mokṣa may be achieved through nāma and japa. Thus in Sikhism we find a fine blending of Vedānta with Bhakti.

Introduction

Vedānta or the Absolute Monism is a school of metaphysics which is considered by many as representing the highest watermark of the development of Indian philosophical thought. It's seeds are already discernible in the Vedas and it is firmly rooted in the teachings of the *Upaniṣads*. It richly drew upon the *Śūnyavāda* of Mādhyamaka School of Buddhism (perfected by Nāgārjuna) in the centuries preceding the Gupta age and grew shortly thereafter into a most coherent, logical and ideal system of Indian philosophy, especially through the writings and expositions of the great Ācārya Śaṅkara (788-820 AD) whose 12th Birth Century was celebrated a couple of years ago not only in India but also elsewhere. It is a system which has become widely known outside India too in the recent past by the lectures and writings of such modern preachers and scholars of Hinduism such as Svāmī Vivekānanda.

The Basic tenets of Advaita Vedānta:

From about 1100 A.D. onward the Vedānta has started ramifying itself into many sects and schools, some of which are

of strongly theistic nature, like, e.g., those of Nimbārka (Dvaitādvaita) and Vallabha (Śuddhādvaita) but here in this paper, when we talk of Vedānta we mean only the Absolute Monism of Śaṅkara.

The basic tenets of Śaṅkara's Advaita Vedānta are as follows:—

1. There is only one God, only a single Divine Being who is without any Second and He is the Generator, Sustainer and Destroyer of the Universe.

2. This Brahman is Absolute and Abstract. He is unqualified and hence without any attributes: He is eternal and immortal. It is through His lower or qualified (*saguṇa*) form that He performs his duties towards the universe.

3. Brahman attains the 'qualified' form through His Energy known as *Māyā*. Māyā is neither separate from Brahman nor a part of it. It (*Māyā*) exists in a way which can neither be described as existent nor non-existent. The Māyā consists of three qualities or *Guṇas (called Sattva*, *Rajas* and *Tamas*) and has basically Nescience or Ignorance as its chief characteristic. Since the individual soul remains veiled by Māyā it does not recognise its true nature and its ultimate identity with God.

4. The individual Soul is absolutely identical with the Supreme Being. It is due to the sheathes of Ignorance created around him by Māyā that he feels himself to be distinct from Brahman. Once he realises his identity with Brahman, he becomes one with Him.

5. The world around us is unreal. It has got a relative or practical reality (*Prātibhāsikasattā*) so long as we deal with it, but no absolute reality. The only Real thing in the universe is Brahman (*brahma satyam jagan mithyā jīvo brahmaiva nāparaḥ*).

6. True knowledge obtained by undergoing a rigorous Yogic discipline as well as through meditation, becomes instrumental in dispelling the sheathes of Māyā or Ignorance covering the Individual Soul. Once that Ignorance is dispelled the Individual Soul realises its ultimate identity with Brahman and once this realisation is perfect, he becomes one with Him, i.e. gets liberated.

The Religious Firmament of India during early medieval centuries:

The doctrines of Vedānta spread all over India in the centuries following the death of Śaṅkara. Many schools adopted a few of these doctrines into their system of thought. Some schools opposed it vehemently and developed their systems in opposition to it. But, it could not be ignored by any-one.

In the opening centuries of the present millennium (i.e. 11th and 12th) a number of sects sprang up, especially in North India, which imbibed in themselves the two great traditions of Yoga and Vedānta. These are called Nātha-Yogins. Guru Matsyendranātha is supposed to be the founder of this sect whereas the foremost of its preceptors is believed to be Gorakhanātha. The followers of this sect were a sort of itinerant monks wandering all over northern India from Bengal to Rajasthan begging alms and preaching their doctrines to everyone who cared to listen to them, in extremely simple and common language easily intelligible to all. The Nātha-Yogins believed in the existence of six *Cakras* (noduli) in the body; the concept of three life-nerves or *nāḍīs* (Iḍā, Piṅgalā and Suṣumṇā) and in 'awakening the Kuṇḍalinī' (Serpent Power). They, further, believed in Māyā as a female divine principle leading human- beings astray and away from God and in the existence of one single God who is absolutely abstract and unqualified in nature (*nirguṇa*). They also laid stress upon *Nāma* Japa, i.e. muttering or chanting of the

holy syllable 'Oṃ', as a means to awaken Kuṇḍalinī which is followed by perpetual vibration of divine sound (*Anāhata-* or *Anahada-Nāda*) in the heart of the Aspirant (*Sādhaka*).

In the meantimes from 13th c. onward the Bhakti elements were increasingly gaining ground in North India under the influence of Jayadeva of Bengal and the Vaiṣṇava Ācāryas of South (Rāmānuja, Madhva, Nimbārka etc.). The central doctrine of this Bhakti is to have unflinching devotion to One, Single *Personal* God (*Bhagavān, Bhagavat*) who is mostly conceived as Viṣṇu (or one of his incarnations, Rāma/Kṛṣṇa).

The 15th and the 16th centuries witness a great upsurge of devotional literature in the whole of Northern India. The first great poets are the Saints (*Santas*) like Kabīr, Nānak, Dādū and Ravidāsa who fall back upon the Vedāntic tradition of Indian Philosophy. They declare that there is but one God and that one is Formless (*Nirākāra*), Attribute-less (*Nirguṇa*), Perfect or without blemishes (*Nirañjana*), Imperceptible (*alakṣya*), Timeless (*akāla*) and Endless (*ananta*) etc. All human beings are the children of this one God; they are all equal before Him. The caste-distinctions and the notion of superiority/inferiority on the basis of birth therefore, are not maintainable. All these saint-poets despise and discard cult-practices and elaborate ritual of the temples. They are all against the image-worship and prescribe certain moral and ethical norms as means to achieve the God-head.

These Saint poets preached in a simple language of common parlance, a language which was a sort of *lingua franca* of that age. It was widely understood over a very large part of North India—from Punjab and Rajasthan to almost Bengal. It was a language of great catholicity and magnaminity having open arms and open heart for every dialect spoken in North India. It contained in itself elements of western Hindi (Rājasthānī, Hariyāṇavī and Punjābī) as well as of Braja and Avadhī.

It was a special type of mixed language of the wandering Sādhūs of those days used by them freely during their extensive tours, hence nicknamed as *Sadhukkaḍī* by the critics of literature. If one were to go to places where big *melās* take place in which Sādhūs from all over India assemble, one can still hear this language. The Sādhūs coming from different parts of India have no language-problem among themselves. The Saint poet of North India including a majority of Sikh Gurus basically made use of this idiom in their writings coloured and influenced, of course, by the local dialects. This is the reason why the poetry of Kabīr and Nānak sounds so similar to our ears though the former lived and preached in eastern Uttar Pradesh while the later preached in Punjab.

The Vedānta of Sikhism:

The Sikhism is an outcome of the teachings of the Saint-Gurus. It, therefore, naturally follows the *Nirguṇa* path. The God of Sikh Gurus is an Abstract Divine Being with no forms, no personal traits, and no attributes. He is imperceptible and lies beyond the scope of senses and mind (*agama and agocara*). He is unchangeable, timeless (*akāla-mūrati*) immaculate (*nirañjana*) and eternal (*Satya, Sati*).

It is interesting to note that the Gurus refer to this God under many names taken from the Bhakti tradition, which denote His personal qualities and attributes like e.g. Rāma, Raghubar, Kṛṣṇa, Banvārī, Madhusūdana, Vāsudeva, Nārāyaṇa and Hari etc. But these names are simply designations of one and the only, absolute timeless Reality. With *Rāma* they do not mean the king *Rāmacandra* of Ayodhyā, the son of Daśaratha, nor with *Kṛṣṇa*, they mean the son of Vasudeva and Devakī. These are the terms used by them to denote their own non-personal, attribute-less God. Saint Kabīr, writing about a hundred years before Nānak

also does the same. He uses the word *Rāma* to denote the Impersonal God.

Let us now see how far the principles of Vedānta are followed by the Sikhism :

1. The Sikhism strictly follows the absolute Monism of Vedānta. The very *Maṅgalācaraṇa* verses of the holy Ādi Guru Grantha Saheb which is repeated at the beginning of every section clearly proves it. It reads:

   "*Ek* Oṃ (kāra), *Sati-nām, Kartā-purukh,*
   Nirbhau, Niravair, Akāla-Mūrati, Ajuni..."

   "The One indivisible Absolute Being, Eternal Reality, Creator-Personality, devoid of fear, devoid of rancour, Timeless Form, Unborn..."

   In order to emphasize the Absolute monistic nature of the Divine Being, the number 1 (one) is always found to be written in the beginning of every sectional heading of the *Gurugrantha* and it invariably precedes Oṃkāra.

2. The Sikhism does not believe that God attains a *saguṇa* (with attributes) form through His Śakti *Māyā*. In fact, God of Sikhism is not so abstract and so attributeless that He may be rendered incapable of doing anything without His Śakti. He is capable of creating this universe through His own inherent divine powers. Though He is impersonal and does not possess a bodily form, yet He acts, thinks, accepts prayers and showers grace upon His devotees. He helps those who call out His name in distress and salvages them who constantly chant His name or meditate upon Him in their hearts. He is a God full of grace and favour for his devotees, though Unmanifest, Impersonal and Abstract.

3. The concept of Māyā in Sikhism differs considerably from that of Vedānta. The Gurus often refer to it as a power

which veils the true nature of the Divine from the individual beings (*Jīvas*) so that they are not able to realise the light of God (*Prabhā* or *Jyoti*) in their heart and get more and more attached to the world and its temporary pleasures. Māyā is existent in this world as a seduction to worldly and sensual pleasures. Family attachments, wealth, feminine charms and worldly temptations are all termed as 'Māyā ' which lead one astray from God. Since Māyā is a Śakti of God, it acts according to the wishes of God. The Gurus do not enter into the subtle philosophical discussion as to whether it is one with God or separate from Him or whether it has an extraordinary 'separate- inseparate' nature. They simply warn against the effects of Māyā and exhort their people to be beware of it as Kabīr had also done earlier.

4. Though the Sikh Gurus repeatedly lay stress upon the transitory and temporary character of the worldly objects and advise their followers to aspire for something permanent and eternal, it may not be correct to say that they are in complete agreement with the doctrine of Śaṅkara who professes that the world is totally *'Unreal'*. The world is transitory, it is devoid of any permanent substance for them, no doubt, but they never preached that it is totally 'unreal' and has got only an etherial or dreamy existence. In fact the very opening verse of the Grantha Sāheb (i.e. 1st verse of *Japujī*), hints at the true character of the world.

ādi sachu, Jugādi sachu/
hai bhī sachu, Nānak hosi bhī sachu//

"God is Real, the creation (distributed over various aeons) is also Real. That which is existent is Real and that which shall come into being shall also be Real."

I am aware that here the world *Sachu* (Real/Truth) can be taken and translated as God and perhaps even this pun is intended. We may as well translate the second line as: "Whatever is there on the earth is a form of Eternal God and whatever shall come into being shall be a form of God too." It reminds us of the famous Upaniṣadic verse which says that "He is Perfect; the world is also Perfect since only Perfect is born out of Perfect and even when Perfect is separated (subtracted) from the Perfect, the remainder also remains Perfect":

Oṃ pūrṇam adaḥ pūrṇam idaṃ pūrṇāt pūrṇam udacyate/
pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate//

In any case it does not seem possible after reading and interpreting the above verse of the *Japu* section that the Guru looked upon this world as something unreal, having only a 'fake' appearance. In this point they differed sharply from Śaṅkara. For them the world and its bonds were real, caused by Māyā; That is why they advised their followers to cast aside the shackles of Māyā and to strive to achieve God through *Japa, Sumiran, Bhajan, Kīrtan* and *Dhyān* etc.

5. The Sikhism has inherited from the Vedānta the doctrine of the absolute identity of the Individual Soul with the Supreme Soul (*Para-brahma*). The *Caitanya* i.e. consciousness or Soul of every individual being is a part of the Supreme Consciousness. However, there is a fine difference. Even as parts of God our duty is to sing the name and glory of God. The Vedāntist's Ego is so 'inflated' that it encompasses the whole Universe. He sees the whole world as a projection of his Self and proclaims that "He is Brahman" (*ahaṃ brahmāsmi*). A Vedāntist's Soul is, in fact, not in bondage. Due to *ignorance* created by Māyā he *thinks* that he is bound. As soon he achieves true knowledge, he is liberated. A Sikh is conscious of the

ultimate identity of his soul with God but he remains within his limits, leads an ethical life, serves the Lord with Devotion, chants his names, meditates upon him and gets liberated through His divine *grace*. He is afraid that if he does not utilise his human-birth to attain liberation, he may well have to undergo the entire cycle of re-births till he gets the next opportunity to do so.

6. Thus the means by which a Sikh seeks to achieve liberation (*mokṣa*) from the 'ocean of transmigration' are also different from those advocated by Vedānta. Whereas in Vedānta it is only the true philosophical knowledge attained from the Gurus and the realisation of the oneness of the self with the Supreme Soul during the course of meditation (*nirvikalpa samādhi*) that leads one to cast aside the bonds of Māyā and to spend the rest of his life as a 'living-liberated' (*Jīvanmukta*), in Sikhism it is an ethical code of conduct, the utterance of the holy names of God and chanting of his divine qualities like compassion and grace etc. which redeem one from this worldly bondage.

7. Further, though the Lord of the Sikhs is also *sat, cit* and *ānanda* (i.e. Ever-existing, Pure Consciousness and Bliss) like that of Vedānta, yet when a Vedāntist attains the Mokṣa, he gets merged into the Supreme Consciousness losing his identity and does not experience any Bliss etc. in the state of union with God, since in the state of liberation the subject-object relationship is completely destroyed. In Sikhism, however, the liberated souls are said to remain in permanent company of God *enjoying* eternal bliss.

Concluding Remarks :

It will thus be seen that the Sikhism has accepted a number of doctrines of Advaita Vedānta but has modified them

according to its own need and adapted them to its own faith. The 'Vedānta' of Sikhism shows a clear intermingling of several elements taken from the Bhakti school of Indian religious thought. The *Para- brahman* of Vedānta cannot be pleased by *Nāma-japa* or *Kīrtan* etc. because it is attribute-less and thus remains un-effected by these acts. There is no emotional attachment between the individual soul (*bhakta*-devotee, or *bandā*-servitor) and the Supreme Soul in the Vedānta. The abstract Lord is not concerned about the destiny of human souls on the earth whereas in Sikhism, he very much is. Sikhism thus presents a beautiful synthesis of Vedānta with Bhakti. The Lord of Sikhism is one, He is abstract, He is eternal and attribute- less etc., but at the same time He is accessible and approachable through devotion and love; further the liberation is attainable through non-ritualistic *devotional* practices such as *Nāma-japa* etc.

□ □ □

SAMBHAL COPPER-PLATE OF NĀGABHAṬA II OF VIKRAMA SAṂVAT 885

D. P. Dubey

Allahabad

The Author in this paper has presented a critical study of a rare, newly acquired copperplate of Nāgabhaṭa II, a grant written by Gīyaka in Sanskrit prose, found in Sambhal. (Dist. Moradalad), U.P.

The copper-plate, of which the contents are here published for the first time, was obtained in May 1993 by Sri Taufiq Ahmed Qadri Chisti, an antique dealer of Amrohā, from one of the shops selling old and broken articles at Sambhal in the Moradabad district of U.P. He informed that it was received in a bent and twisted condition in consequence of which it had to be flattened, and that the plate was covered with green verdigris but on clearing them the record was found in a good state of preservation. When I visited his residence on September 25, 1993, he was kind enough to allow me for a few hours for personal examination of it. I edit the record from the original plate as well as from the ink-impressions kindly supplied to me by Sri Qadri Chisti who also informed me where and when the original plate was found. However, no information is available as to the exact owner of the copper-plate.

This is a single plate inscribed on one side only. Its edges are fashioned thicker and raised into rims for the protection of the writings. The portion, measuring 5½″ × 2⅘″ cut in the left middle of it presumably contained the seal, though it is not forthcoming now. A piece in the right hand corner nearly at the top of the plate is broken off, which has caused damage to the

medial sign ā of the last letter in line 2. It comprises 14 lines of writing and measures 23 ½" by 19", being 1/5" thick and weighs about 10 kg. The size of the letters is about ½" in height and 1/10" in breadth. The language of the grant is Sanskrit prose, written in the Nāgarī characters, precisely of the same style as those to be seen in the Bārāh copper-plate of Bhojadeva I and the Dighwā Dubaulī plate of Mahendrapāladeva I, etc.

The first five lines of it, as far as the mention of the *Mahārāja Srī* Nāgabhaṭadeva, are in common with the Bārāh copper- plate[1] of Bhojadeva I, the Daulatpurā plate of Bhojadeva I, the Dighwā Dubaulī plate[3] of Mahendrapāladeva I, the Bengal Asiatic Society's plate of Vināyakapāla[4] and the Pratāpgarh stone inscription[5] of the time of Mahendrapāladeva II. Whereas in other grants the reading is *mohodayasamāvāsita*, herein it is *mahodayāvāsita* in line 1. All the six records including the Sambhal plate were issued from the *skandhāvāra* (royal residence)[a], complete with many ships,[b] elephants, horses, chariots, and foot-soldiers, at Mahodaya.

As regards orthography, I may note the use of *v* for *b*, e.g. *saṃvaddha*, line 5 and *nivaddha*, line14; the doubling throughout of *t* in conjunction with a following *r*, e.g. *puttra* line 2,3, *Ahicchattra*, line 5, *pittroḥ* and *sagottra*, line 9 and *yuvarājottrea*, line 13; as well as the omission of *anusvāra* in the end of *rājaśāsana*, line 8.

The use of *paraṃbhagavatī* of line 4 also calls for notice. On it G.H. Ojha has rightly remarked, "In most of the grants and seals of the Pratīhāra kings the adverb *param* is persistently used before *bhagavatībhaktaḥ* in place of the adjective *parama* which is used before the names of other deities and there appears

a. A military camp or cantonement is probably meant (Editor)

b. *Anas* mentioned in the inscription, rather denotes (bullock) carts/carriages for transporting military articles and food stuff etc. (Editor)

to be no need of correcting it to *parama*."[6] The *rāta*- ending names of the donees betray the influence of local dialect; *rāta* being the Prākṛta form of the Sanskrit word *rakṣita*.[c]

The year when the grant under notice was issued is given in line 14, where it is expressed by letter numerals and numerical figures. They include forms of the numerical symbols of the period for 100, 8,80, 5 and 7, which are identical to those mostly found in the Bārāh and Bengal Asiatic Society's plates. However, the numeral for *tithi*, which is denoted by *grā* like letter here, is unique and may be decoded with the help of the developmental stages of this numeral during the early medieval period.[7] That it is *saṃvat* 885, *Jyeṣṭha-vadi* 7 of the Vikrama era is pretty certain. Accordingly, it corresponds to Saturday, 9th May, AD 828.

This is the first known charter of Nāgabhaṭadeva, the son of Vatsarājadeva from Sundarīdevī and the grandson of Devaśaktideva, though there is an inscription of his time, namely the Buchkalā inscription[8] from Jodhpur region dated in the Vikrama year 872 (AD 815). That he was Nāgabhaṭa II, the fourth ruler of the Gurjara Pratīhāra family is too clear to require demonstration. It is well-known that he, after having defeated Cakrāyudha before AD 815, annexed his kingdom and transferred his seat of government to Kannauj, which henceforth contiuned to be the capital of the dynasty. In the light of this grant it is hard to agree with R.C. Majumdar that" if Nāgabhaṭa really transferred his capital, it is very likely towards the close of his reign *circa* A.D. 830 after (the Pāla king) Dharmapāla had died and his son

c. The word *rāta* has nothing to do with the word *rakṣita*. It is a pure Sanskrit word of Vedic origin and means 'given' 'presented' being the perfect participle passive of the root $\sqrt{r\bar{a}}$ = to give. *Rāta*, therefore, is simply equivalent to *datta* and the names *Sūryarāta*, *Nāgarāta* and *Nārāyaṇarāta* have the same meaning as Sūryadatta, Nāgadatta or Nārāyaṇadatta etc. (Editor)

and successor Devapāla had enjoyed the position of the supreme ruler of northern India".[9]

The grant was written by Gīyaka, the *dūtaka* ('Emissory') being the *yuvarāja* named Rāma who was loved by all. The identity of Gīyaka remains obscure. Rāma is evidently Rāmabhadra, also called Rāmadeva, who was the son of Nāgabhaṭadeva II from Īṣṭādevī and father of Bhojadeva I. The association of the crown prince, with the office of the *dūtaka* calls for attention. This is not the only case of an heir-apparent being charged with the conveyance of the grant. The Daulatpurā plate of the Pratīhāra king Bhojadeva I, dated in the Vikrama year 900, refers to the *dūtaka yuvarāja* Nāgabhaṭa.[10] Records of other families refer to crown princes discharging the same function.[11] Sometimes this office was combined with that of a *daṇḍapāśika* (an official connected with police and judiciary); *daṇḍapāśika* Amarāditya, for example, was the *dūtaka* of the Āhāṛ stone inscription[12] (No. 1) of the Pratīhāra king Bhojadeva I, the grandson of Nāgabhaṭadeva II. P. Bhatia has rightly remarked that 'the *dūtaka* was a high offficer who conveyed the ruler's sanction of a charter to local officials who then had the charter drawn up and delivered.'[13]

The localities mentioned in this inscription admit of easy identification. *Mahodaya* is generally taken to be a synonym of Kannauj or Kānyakubja. The donated village of *Śambhupallikā*, of course, is *Sambhal* where the plate was found. It is the tehsil headquarters of the same name in the Moradabad district of U.P. It is situated at a distance of 20 miles to the east of Āhāṛ in the Bulandshahr district which has yielded a stone inscription of the time of Bhojadeva I. Sambhal has possibly from very early days been held sacred by the Hindus. According to the *Bhāgavata Purāṇa*, the tenth incarnation of Lord Viṣṇu, popularly called Kalki, will be born at the house of a brāhmaṇa named Viṣṇuyaśas, living at a village called Sambhal.[14] Abul Fazl says that 'in the

town of Sambhal was an old Vaiṣṇava temple called Hari-Mandira belonging to a brāhmaṇa, from among whose descendants the tenth incarnation will appear at that place.'[15] This temple no longer exists and its place is taken by a very striking mosque in the centre of the old town, which forms a conspicuous feature in the landscape for miles around. Its memories, however, still survive there. In the time of the Mughal emperor Akbar, Sambhal was a *sarkār* in the *subāh* of Delhi and had a brick fort.[16] More than half of its population is now Muslim. It may be of some interest to note that the largest property owned by brāhmaṇas in the Moradabad district at the beginning of the present century was that of one Shitala Prasad Mishra of Sambhal, whose family was the only Mishra in the district and said to have been settled in Sambhal for several centuries.[17] In the absence of details, it is hard to establish any connection of this family with that of the donees of the charter in question or that referred to in the *Āin- i-Akbarī*.

The name of *Guṇapura* survives in name of the town of *Gunnaur*, the tehsil- headquarters of the same name in the Badaun district, which is about 25 miles south-west of Sambhal. According to Abul Fazl, Gunnaur was a *mahāl* in the *sarkār* of Sambhal[18] in the time of Akbar. The local tradition has it that in the thirteenth century this town was bestowed on the Muslim saint named Shaikh Tahir Majid-ud-din, and the name was thereafter changed to Gannaur.[19] It is mentioned as a *maṇḍala* as well as a *viṣaya* in the plate under discussion. It may be pointed out that sometimes the *maṇḍala* and the *bhukti* are the same in the Pratīhāra period, as for instance, Śrāvastī is both in the Dighwā Dubaulī record.

Ahicchatra is identified with the ancient ruins of Rāmangar, 20 miles west of Bareilly. An inscription of two lines in the mixed Sanskrit in the Brāhmī script, assigned to the time of the Kuṣāṇas (2nd Cent. AD), not only yields the earliest epigraphical

evidence of the name of the place but also uses it perhaps for the first time in what is believed to be its correct form : Ahicchatra[20]. It was made the headquarters of a *bhukti* of the same name in the Gupta period. A clay seal of that period discovered there bears an inscription recording that it was issued 'from the office of the *kumārāmātya* of the *bhukti* of Ahicchatra'.[21] The Bānskherạ̄ plates of Harṣa refer to the Ahicchatrā *bhukti* of his empire.[22] The Ādivarāha coins of the Pratīhāra king Bhojadeva I were discovered there.[23] In fact, the coins, seals, and other antiquities discovered there reveal that Ahicchatra formed a *bhukti* of a number of successive empires, viz. of the Guptas, the Maukharis, Harṣa and the Pratīhāras. The occupation of the city was more or less continuous from the PGW period to AD 1100 when it was finally deserted. It was believed earlier that there were three provincial seats-Kanauj, Śrāvastī and Pratiṣṭhānapura with varying jurisdiction in the Gurjara-Pratīhāra empire.[24] Ahicchatra, which lay between Kanauj and Śrāvastī, has now been added to this list.

TEXT

1. ओं स्वस्ति। श्री महोदयावासितानेक(ा)नोहस्त्यश्वरथपत्तिसम्पन्नस्कन्धावारात्पर-
2. म वैष्णवो महाराजश्रीदेवशक्तिदेवस्तस्य पुत्रस्तत्पादानुध्यातः श्रीभूयिक (ा)-
3. देव्यामुत्पन्नः परमम(ा)हेश्वरो महाराजश्रीवत्सराजदेवस्तस्य पुत्रस्त-
4. त्पादानुध्यातः श्री सुन्दरीदेव्यामुत्पन्नः परम्भगवतीभक्तो महाराज श्रीनाग-
5. भटदेवः ॥अहिच्छत्रभुक्तो गुणपुरमण्डलविषयसम्व (ब) द्धशम्भुपल्लिकाग्र-
6. हारसमुप(पा)गतान् सर्व्वानेव यथास्थाननियुक्तान्प्रतिवासिनश्च समा-
7. ज्ञापयति। उपरिलिखिताग्रहारस्सर्व्वायसमेत आचन्द्राक्र्कक्षिति-
8. कालं पूर्व्वदत्तदेवव्र (ब्र) ह्मदेयवर्ज्जितो राजशासन (म्) दृष्ट्वा भोगञ्च ज्ञात्वा म-
9. या पित्रोः पुण्याभिवृद्धये भारद्वाजसगोत्रमाध्यन्दिनवाजसनेयस व्र (ब्र)-
10. ह्मचारि भट्टसूर्यरात। भट्टनागरात। भट्टरविरात। भट्टनारायणरात। भ-

१ स्वस्ति श्रीमद्दयावासितानेककुलवंदस्यस्य नथपति समाहु स्कृ वातथन
मवेषु भमदनारु श्रीरघुवंशस्य पुरुस्सयादनुध्यातः श्रीस्थितक
दध्यमयकः परममदनुरमदनारु श्रीवस्थारदवस्य पुत्रस्य
पादनुध्यातः श्रीसम्हुवीरध्यमयकः परम्भवनीरु महाराज श्रीवर्म
देवः ॥ अविच्छिन्नकुलक्रमागतपयसमन्वलिच्छविषयसमन्वयसमुपालितकप्र
दक्षसमुपालितश्च श्रीरवयथास्थानविधयकामुनिवासिवद्धसम
स्तुपयतोऽनुपतिलिखितप्रदत्ता स्थानशंयसभगवत्सुकृतिकि
कालं पूर्वरक्तदवबुध्यदयवढ्येशस्त्रवस्तुबुधरुना त्तुह्वम
यापि कुः पुण्याभिवृद्धयदत्तसुरक्षासमात्रुम्नाप्यधिवासस वैयसब्र
ह्मवासितरुदस्थयतानारुहरपातानारुदत्तविरानारुद्ववंतायमातानारु
दपुरुवनतानतक्रयदवासूलमवपुत्रपुत्रकमलोवाबुभवदितउंति
विदित्वास्वद्धिततुमकथः पुरुवासिसितपुरस्रुबलविवेयैस्रवसर्वयास्मम
पवयाङ्गितानीयकवपुयत्रप्यायसवय्यकस्थायमः ॥ स्तकल्पवरात् २९ कुन
मारण्याः रुववल्लभः ॥ सम्वत् ५०७ आश्वयुजशुक्ल दि १३ ॥

11. ट्टप्रभाकररातान्वयजव्रा (ब्रा) ह्मणानां प्राग्भोगक्रममेणैव प्रतिपादित इति
12. विदित्वा भवद्भिरनुमन्तव्यः प्रतिवासिभिरप्याज्ञाश्रवणविधेयैर्भूत्वा सर्व्वायास्समु-
13. पनेया इति । गौयकेन प्रयुक्तस्य शासनस्य स्थिरायतेः । दूतको युवराजो(ऽ)त्ररा-
14. माख्यो जनवल्लभः । सम्वत् 100(×) 8 (= 800) (+) 80 (+) 5 (= 885) ज्येष्ठ वदि 7 निव (ब) द्धम् ॥

TRANSLITERATION

1. Oṃ[25] svasti/ Śrī Mahoday-āvāsit = ānek-(ā)no[26]-hasty-aśva-ratha-patti-sampanna-skandhāvārāt-para-
2. mavaiṣṇavo mahārāja-śrī-Devasaktidevas = tasya puttras = tat-pād-ānudhyātaḥ śrī-Bhūyik (ā)-
3. devyām = utpannaḥ paramama(mā)heśvaro mahārāja- śrī-Vatsarājadevas = tasya puttras = ta-
4. t-pād-ānudhyātaḥ śrī-Sundarīdevyām = utpannaḥ param[27] bhagavatībhakto mahārāja-śrī- Nāga-
5. bhaṭadevaḥ // Ahicchatra-bhuktau Guṇapura-maṇḍala-viṣaya-saṃva (ba) ddha-Śambhupallikāgra-
6. hāra-samupa (pā) gatān = sarvvān = eva yathāsthāna-niyuktān = prativāsinaś = ca samā-
7. jñāpayati / Uparilikhit - āgrahāras = sarvvāya - sameta ā-candr- ārkka-kṣiti-
8. kālam = pūrvvadatta-devavra (bra) hmadeya-varjjito rāja-śāsana (ṃ) dṛṣṭvā bhogan = ca jñātvā ma-
9. yā pittroḥ puṇy-ābhivṛddhaye Bhāradvāja- sagottra Mādhyan-dina-Vājasaneyasa vra (bra)-
10. hmacāri-bhaṭṭa-Sūryarāta/bhaṭṭa-Nāgarāta/bhaṭṭa-Ravirāta /bhaṭṭa-Nārāyaṇarāta/ bha-
11. ṭṭa-Prabhākararāt-ānvayaja- brāhmaṇānāṃ prāg-bhoga-krameṇaiva pratipādita iti
12. viditvā bhavadbhir = anumantavyaḥ prativāsibhir = apy= ājñāśravaṇa - vidheyair = bhūtvā sarvvāyās = samu-

13. paneyā iti/Gīyakena prayuktasya śāsanasya sthirāyateḥ/Dūtako yuvarājottra Rā-
14. mākhyo janavallabhaḥ/Saṃvat 100(×) 8+80+5 Jyeṣṭha vadi 7 niva (ba) ddhaṃ//

TRANSLATION

Om. May it be well! From the royal residence furnished with many carts, elephants, horses, chariots and foot-soldiers, which is situated at the glorious Mahodaya-(there was) the devout worshipper of Viṣṇu, the *mahārāja* śaktideva, his son, born of Bhūyikādevī, was the devout worshipper of Maheśvara, the *mahārāja* Vatsarājadeva, who meditated on his (father's) feet; his son, born of Sundarīdevī, was the *mahārāja* Nāgabhaṭadeva who was greatly devoted to (the goddess) Bhagavatī and a meditator on the feet of his (father)- (he, i.e. Nāgabhaṭadeva) (thus) commands all the inhabitants and the officers appointed to several offices assembled at the *agrahāra* village of Śambhupallikā attached to the Guṇapura sub-division and district in the division of Ahicchatra :

After having seen the royal order and acquainted with the periodical offerings, the above mentioned *agrahāra* together with all the income, exclusive of all the gifts already granted for the gods and brāhmaṇas, has been given away by me to endure as long as the Moon, the Sun and the Earth exist, for the increase of the religious merit of my parents to the brāhmaṇas-Bhaṭṭa Sūryarāta, bhaṭṭa Nāgarāta, bhaṭṭa Ravirāta and bhaṭṭa Nārāyaṇarāta-born of the family of Bhaṭṭa Prabhākararāta of the Bhāradvāja *gotra* and the Mādhyandina-Vājasaneya *śākhā*, in accordance with the previous enjoyment. Knowing this, you should assent to it; the residents (of the village) also being obedient on hearing the order should make over all the dues to these donees. Of the firmly enduring charter, written by Gīyaka, the *dūtaka* is here the crown prince Rāma, a favourite of peoples.

Recorded on the seventh day of the dark fortnight of *Jyeṣṭha* in the Saṃvat 885.

Reference

1. *Epigraphia Indica*, Vol. XIX, pp. 17-18, lines 1-4
2. *ibid.*, Vol. V, p. 211, lines 1-4
3. *Indian Antiquary*, Vol. XV, p. 112, lines 1-4
4. *ibid.* Vol. XV, pp. 140-141, lines 1-4.
5. *Ep. Ind.*, Vol XIV, p. 183, lines 4-6.
6. *ibid.*, Vol. XIV, p. 183, fn. 11.
7. Cf. A. K. Singh, *Development of Nāgarī Script*, Delhi : Parimal Publications, 1991, pls. 175-177.
8. *Ep. Ind.*, Vol. IX, pp. 198-201.
9. R.C. Majumdar, *History of Ancient Bengal*, Calcutta: G. Bhardwaj & Co., 1971, p. 108.
10. *Ep. Ind.*, Vol. V, p. 209.

    Bhojadeva I ascended the throne with a son young enough to be hisheir-apparent, and when he died after a long reign of more than half a century, this crown prince named Nāgabhaṭa (III) either predeceased him or was himself too old to rule. That is why the genealogical lists in the records of the later Pratīhāras ignore him completely, Cf. B.N. Puri, *The History of the Gurjara Pratīhāras*. Delhi : Munshiram Manoharlal, 2nd rev. edn; 1986, p. 97.
11. B.N. Puri, *op cit.*, p. 165.
12. *Ep. Ind.*, Vol. XIX, p. 58.
13. P.Bhatia, *The paramāras*, Delhi : Munshiram Manohar Lal,.1970, p. 213.
14. सम्भलग्राममुख्यस्य ब्राह्मणस्य महात्मनः /
    भवने विष्णुयशसः कल्किः प्रादुर्भविष्यति// *Bhāgavata Purāṇa*, XI. 12.18.
15. *Āin-i-Akbarī*, Vol. II, tr. H.S. Jarrett, New Delhi : Atlantic publishers and Distributors, 1989, repr., p. 285.
16. *ibid.*, p. 295.
17. H.R. Nevill, *District Gazetteer of the United Provinces of Agra and Oudh : Moradabad*, Allahabad : Govt. Press, 1911, p. 92.
18. *Āin-Akbarī*, Vol. II, p. 295.
19. H.R. Nevill, *District Gazetteer of the U.P. of Agra and Oudh : Badaun*, Allahabad : Govt. Press, 1907 p. 205.

20. K.D. Bajpai, *Ahicchatrā*, Mathura, 1956, pp. 10-16.
21. *ibid.*, p. 11.
22. *Ep. Ind.*, Vol. IV, p. 211, line 7.
23. *Journal of the U.P. Historical Society* (New Series), Vol. II, pt. 2, 1954, pp. 77-78.
24. B.N. Puri, *Op. cit.*, p. 162.
25. Expressed by a Symbol
26 It is *(a) no* meaning (bullock) carts, but has been wrongly read as *nau* (boats/ships) in other Pratīhāra records.
27. Read *Parama*

□ □ □

परिवर्तनाङ्कित वाक्यसाधक व्याकरण और संस्कृत भाषा

प्रो० वामन केशव लेले

पुणे

The written or literary language, though similar to spoken language is not the same completely. In order to analyse the former, certain linguists of west have propounded a new branch of grammar called Transformational Grammar. The author in this paper has attempted to analyse the extent up to which this transformational grammar can prove helpful in the study and analysis of the Sanskrit language.

१. साहित्यिक भाषा की असाधारणता

मानव स्वनिर्मित भाषा की सहायता से विचार करना, बोलना, सुनना, लिखना एवं पढ़ना पाँच कार्य करता है। इनमें से विचार करना अन्य चारों कार्यों के मूल में होता है। बोलना एवं सुनना मनुष्य की भाषा के प्रधान कार्य होकर लिखना एवं पढ़ना सापेक्षतया गौण कार्य हैं। मनुष्य अपने नानाविध मनोगतों के प्रकटन के लिए अनेक बार भाषा के 'लिखित' रूप का- प्रयोग करता है। साहित्य की भाषा दैनिक व्यावहारिक भाषा के समान होने पर भी पूर्ण रूप से तत्समान नहीं होती। ऐसी भाषा की मीमांसा करने हेतु पश्चिमी भाषाविदों ने परिवर्तनाङ्कित वाक्यसाधक व्याकरण को सिद्ध किया है। संस्कृत भाषा के विश्लेषण एवं अध्ययन में उस व्याकरण की सहायता कहाँ तक हो पाती है, यह देखना प्रस्तुत निबन्ध का उद्देश्य है।

२. परिवर्तनाङ्कित वाक्योत्पादक व्याकरण की मान्यताएँ

उपर्युक्त व्याकरण को **डर्बीशायर** प्रभृति भाषाविद् transformational grammar[१] कहते हैं, तो **हण्ट** प्रभृति अन्य भाषाविद् generative transformational grammar[२] कहते हैं। इस व्याकरण की सर्वप्रथम बुनियादी मान्यता यह है कि, मनुष्य को अपने अभिप्राय की यथावत् एवं परिपूर्ण अभिव्यक्ति के लिए शब्द (संस्कृत परिभाषानुसार 'पद') मात्र पर्याप्त नहीं

---

१. ए. ई. डर्बीशायर, *ए ग्रामर ऑफ स्टाइल (जी. एस.)*, लन्दन, आन्द्रे डॉयच, १९७१, पृ. ६७।

२. के. डब्ल्यू. हन्ट, 'हाउ लिटिल सेन्टेन्सेज ग्रो इन्टू बिग वन्स', *ऐन इन्ट्रोडक्शन टु ट्रान्सफार्मेशनल ग्रामर्स (आई. टी. जी.)* सम्पा. ई. बाख, १९६४, पृ. १७१।

होते; वह अभिव्यक्ति शब्दसाधित वाक्य द्वारा होती है और इसलिए वाक्य ही भाषा का मूलभूत एकक है। इस मान्यता का प्रतिपादन डर्बीशायर ने यों किया है :

(i) "Two points deserve to be noticed. The first is that in analysing sentences we discover that our traditional notion of what is meant by the word **word** is not very helpful. The simple truth is that there are not enough words in the language to enable us to say all that we want. Consequently we have to make structures of words inside sentences, and these structures, though comparatively loose in one sense, behave as if they were stabilized elements like those entities we traditionally call words. They behave, that is, as if they were the sorts of things we could go and look up in a dictionary"[३]

प्रस्तुत उद्धरण में प्रयुक्त 'structures of words' शब्दों का स्पष्टीकरण कर्तव्य है, शेष विचार स्वयं स्पष्ट हैं। यदि हम 'दशरथ के पुत्र, भरत के बड़े भाई एवं सीता के पति राम वन में गये' अभिप्राय को व्यक्त करना चाहते हैं तो हमें 'दशरथपुत्रः भरताग्रजः सीतापतिः' शब्दबंध 'रामः वनं जगाम' के पूर्व रखने पड़ते हैं।

इस प्रकार के कितने शब्दबंध संभव हैं इसका बोध परंपरागत व्याकरण से नहीं हो पाता; वह बोध उक्त परिवर्तनांकित व्याकरण से हो पाता है; इस व्याकरण द्वारा किसी एक बुनियादी शब्दबंध को विविध नियम लागू करने पर उसके कितने रूपान्तरण या परिवर्तन हो सकते हैं, यह स्पष्ट होता है; पारंपरिक व्याकरण में जिन तथ्यों का प्रतिपादन कुछ सन्दिग्ध सा प्रतीत होता है, प्रस्तुत व्याकरण उन्हें सुतरां विशद कर देता है; इसलिए विशेषरूपेण साहित्यिक भाषा के विश्लेषणात्मक अध्ययन में इस व्याकरण की सहायता एवं उपयुक्तता बहुत है, यह भाषाविदों की एतद्विषयक दूसरी बुनियादी मान्यता है, जिसका निरूपण डर्बीशायर ने निम्नोद्धृत शब्दों में किया है :

(ii) ".... The kinds of things that we want to say are the kinds of things that our society demands, positively, negatively or with assumed neutrality, that we should say. Therefore, our society has made for us institutionalized and semi-institutionalized ways of saying whatever we think should be said. We also have to acknowledge a need to embellish the basic forms with modification which helps us to define and clarify,

३. *जी. एस पृ. ८४*

to particularize and to make specific. We need also the management of a great deal of adverbial qualification, for not only do we have to say or be told that things exist and happen, but we also want to say or be told when, where, how and why."[४]

मानवनिर्मित प्रत्येक भाषा व्यक्ति-विशेष की न होकर संबंधित मानवसमाज या मानवसमूह की होती है। मनुष्य को आवश्यकतानुसार सकारात्मक, नकारात्मक या तटस्थ विधान करने पड़ते हैं। इस दृष्टि से भाषा एक मानवीय संस्था है। मनुष्य को अपने मनोगत भावों/विचारों को सूक्ष्मतया सुस्पष्ट करने या उनका विवरण देने की समयानुसार आवश्यकता पड़ती है। क्योंकि उसे अपने अभिप्राय में 'कब', 'कहाँ', 'कैसे', 'क्यों', आदि रंगविशेष उतारने पड़ते हैं। तभी उसके अभिप्राय की अभिव्यक्ति प्रभावशाली एवं सजीव बनती है। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए मूलभूत शब्दबंध के विविध एवं वैचित्र्यपूर्ण रूपान्तरणों/परिवर्तनों की सहायता लेनी पड़ती है। इस कार्य का बोध प्रस्तुत निबंध में विवेच्य नया व्याकरण कराता है।

३. प्रस्तुत व्याकरण की विशेषताएँ

साहित्यिक भाषा के शैलीय अध्ययन के सन्दर्भ में प्रस्तुत नये व्याकरण की तीन विशेषताएँ भाषाविदों द्वारा बतलायी गयी हैं। उनमें से प्रथम विशेषता का वर्णन ओहमन ने निम्नलिखित शब्दों में किया है।

(i) "In the first place, a large number of transformations are optional."[५]

एक उदाहरण लेकर इसे स्पष्ट करते हैं। 'उद्यमात् विभवः प्रभवति।' वाक्य का आशय विविध शब्दबंधों द्वारा, बिना किसी हानि के, यों भी व्यक्त किया जा सकता है :

"उद्यमाद्विभव उत्पद्यते-सञ्जायते।; उद्यम विभवाय कल्पते-भवति-जायते।; उद्यमो विभवस्य कारणं-हेतुः।; उद्यमप्रभवो विभवः।; उद्यमेन नरो विभवं याति-विभवयुतो भवति।; उद्यमी नरो विभवसंपन्नो भवति।; उद्यममवलम्ब्य नरो विभवं याति।; उद्यमपरेण नरेण (प्रायः) विभवयुतेन भाव्यम्।_उद्यमबीजाद् विभवाङ्कुरः प्ररोहति।"[६]

---

४. *वही*, पृ. ८६।

५. आर ओहमन, 'जेनेरेटिव ग्रामर्स एण्ड दि कान्सेप्ट ऑफ लिटरेरी स्टाइल' *रीडिंग्स इन एप्लाइड ट्रान्सफार्मेशनल ग्रामर* (ए टी. जी.) सम्पा. एम लेस्टर, न्यूयार्क, १९७०, पृ. १२५।

६. वी. एस. आप्टे, *दि स्टूडेन्ट्स गाइड टु संस्कृत कम्पोजीशन* (जी. एस. सी.), पूना, १९वाँ संस्करण, १९४७, पृ. २७४।

इनमें से किसी भी एक परिवर्तन का प्रयोग करने की स्वतन्त्रता है, किसी विशिष्ट परिवर्तन का प्रयोग करने का प्रतिबन्ध नहीं। अर्थात् उक्त परिवर्तन वैकल्पिक हैं यह **ओहमन** का कथन है।

इस सन्दर्भ में सभी मानवीय भाषाओं में दृग्गोचर होने वाली एक विशेषता यह है कि, हर एक वाक्य में प्रकट एवं अप्रकट दो संघटनाएँ रहती हैं, जैसा कि **जेकब्ज** एवं **रोझेनबॉम** कहते हैं:

(ii) "Perhaps the most important fact about the sentences of human languages is that **all sentences have both a deep structure and a surface structure**"[७]

उदाहरणार्थ, 'इदं अभिनवं पुस्तकं पठनीयम् अस्ति।' वाक्य में 'इदं अभिनवं पुस्तकम्' प्रकट शब्दबंध के गर्भ में 'इदं पुस्तकं अभिनवं वर्तते' संपूर्ण वाक्य है। किन्तु वह अप्रकट या प्रच्छन्न है, इसे ही deep structure कहते हैं, और उक्त प्रकट शब्दबंध ('इदं अभिनवं पुस्तकम्') को Surface structure कहते हैं। यहाँ संपूर्ण वाक्य का शब्दबन्ध में रूपान्तरण हुआ है, यही परिवर्तन का प्रकार्य या लक्षण है, जिसकी व्याख्या उक्त लेखकद्वय ने इन शब्दों में की है :

"Transformations have been defined as those processes which convert deep structures into intermediate and/or surface structures."[८]

लेकिन इस परिवर्तन की खूबी यह है कि, प्रकट शब्दबंध से प्रच्छन्न शब्दबंध की पुनःप्राप्ति हो सकती है। जैसे, उपर्युक्त उदाहरणं में 'इदं अभिनवं पुस्तकं' प्रकट शब्दबंध से 'इदं पुस्तकं अभिनवं वर्तते' प्रच्छन्न शब्दबंध पुनः पाया जा सकता है। अर्थात्, प्रच्छन्न शब्दबंध पुनःप्राप्य है और उसका अर्थ प्रकट शब्दबंध में बरकरार रहता है। इन्हीं तथ्यों को उक्त लेखक-द्वय ने यों स्पष्ट किया है:

(iii) "Transformations are, you should remember, meaning preserving. This implies that the deep structure is not lost, that it is still traceable, or as it is sometimes worded that the deep structure is **recoverable**"[९]

---

७. आर ए जेकोब्स एण्ड पी. एस. रोझेनबॉम, *इंग्लिश ट्रान्सफार्मेशनल ग्रामर* ई. टी. जी. वाल्थम, ब्लाएसडेल पब्लिशिंग कम्पनी, १९६८, पृ. १७।

८. *वही*, पृ. २३।

९. *वही*, पृ. ७४।

परिवर्तन की प्रक्रियाएँ

उपरिवर्णित परिवर्तनों की कतिपय प्रक्रियाएँ हैं, या यों कहिये कि, उक्त परिवर्तनों के समय कुछ प्रक्रियायें (operations) होती हैं, जिनकी संख्या के विषय में शैलीविमर्शकों में मतभिन्नता पायी जाती है। जैसे, **जेकब्ज** और **रोझेनबॉम** तीन ही प्रक्रियाएँ मानकर उनके विषय में निम्न शब्दों में विवेचन करते हैं :

(i) "There seem to be at least three different kinds of elementary transformations which can be used in the formulation of a particular transformation :

1. Adjunction. 2. Substitution. 3. Deletion.

Within these transformation types there are probably subtypes"[१०]

अर्थात्, किसी भी प्रच्छन्न शब्दबंध के रूपान्तरण में संपृक्तीकरण, अन्य समावेशन एवं वर्जन तीन प्रक्रियाएँ संभव हैं। इन तीन प्रमुख प्रक्रियाओं के उपप्रकार हो सकते हैं।

ओहमन की दृष्टि से निम्नलिखित चार प्रक्रियाएँ होती हैं :

(ii) "There are four possibilities : addition, deletion, reordering, and combination."[११]

अर्थात्, वर्द्धन, वर्जन, क्रमपरिवर्तन एवं मिश्रण चार प्रक्रियाएँ हो सकती हैं। इस प्रकार **ओहमन** ने **जेकब्ज-रोझेनबॉम** की प्रक्रिया-संख्या में वृद्धि करने के अलावा नये स्वरूप की प्रक्रियाओं की भी कल्पना की है।

बाख़् का इस सन्दर्भ में विवेचन इस प्रकार है :

(iii) "A rule of grammar may perform any of the following operations.

deletion	:	a+b→b (or a→null)
replacement	:	a→b
expansion	:	a→b+c
reduction	:	a+b→c
addition	:	a→a+b
permutation	:	a+b→b+a"[१२]

---

१०. *वही, पृ. २६।*

११. *ए टी. जी., पृ. १३५।*

१२. *आई टी. जी., पृ. ७०।*

बाख़् (Bach) ने वर्जन, समानार्थक शब्दयोजन, विस्तार, संक्षेप, वर्द्धन एवं रचनान्तरण छः प्रक्रियाओं का पुरस्कार किया है।

उक्त तीन सूचियों में कुछ प्रक्रिया संज्ञाएँ सर्वसमान (common) हैं, उन्हें पृथक् करने के पश्चात् निम्नलिखित दस प्रक्रियाएँ बचती हैं :

Addition, Adjunction, Combination, Deletion, Expansion, Permutation, Reduction, Reordering, Replacement और Substitution.

ये प्रक्रियाएँ हर किसी भाषा में संभव हैं, अर्थात् संस्कृत भाषा में भी संभव हैं। इसलिए अब संस्कृत में ये किस स्वरूप में दृष्टिगोचर होती हैं, इसे उदाहरणों के साथ देखें। उक्त क्रम से ही इनका परामर्श करेंगे।

५. वर्द्धन Addition :

पश्चिमी भाषाविदों ने इस प्रक्रिया के ध्वनिविचलित रूप, क्रियाओं के कालदर्शक रूप, एक से अधिक कर्तृवाचक पंद, आवृत्तियुक्त शब्दबंध, विशेषणों एवं क्रियाविशेषणों का संख्याधिक्य आदि स्वरूपों का वर्णन किया है। इस पृष्ठभूमि पर अब संस्कृत भाषागत रूपों का विचार करेंगे।

(i) संज्ञाओं का संख्याधिक्य : गुरुर्ब्रह्मा गुरुर्विष्णुः गुरुर्देवो महेश्वरः। यथा काष्ठं च काष्ठं च। वृक्षं वृक्षं सिञ्चति। शैले शैले न माणिक्यं मौक्तिकं न गजे गजे। चन्दनं न वने वने। सम्भवामि युगे युगे। वसुधायाः कणे कणे घटिकायाः क्षणे क्षणे मधुधारा वर्षति।

(ii) सर्वनामों का संख्याधिक्य : अन्यः करोति अन्यो भुङ्क्ते। मनसि अन्यद् वचसि अन्यत्। कार्यं अन्यद् दुरात्मनाम्। अन्यद् वेदेभ्यः सम्भूतम्, अन्यद् अग्नेर् उद्भूतम्, अन्यत् पवनात् प्रसूतम्, अन्यद् अमृताद् उन्मथ्य मानाद् उत्थितम्, अन्यज् जलाज् जातम्, अन्यद् अर्ककिरणेभ्यो निर्गतम्, अन्यत् सौदामिनीतः प्रवृत्तम्। तेषु तेषु स्थानेषु। क्रियते यद् यद् एषा कथयति। यो यः शस्त्रं बिभर्ति क्रोधान्धस्तस्य तस्य...। यं यं पश्यसि तस्य तस्य पुरतो मा ब्रूहि दीनं वचः।

(iii) विशेषणों का संख्याधिक्य : भरताग्रजः कौसल्यानन्दवर्द्धनः अखिलजनप्रियः दशरथपुत्रः ससीतालक्ष्मणः रामः वनं जगाम। अहं सौख्यनिकेतनं नगरभूषणं च अनेकरक्षिपरिवृतं मगधाधिपस्य विशालं प्रासादं अपश्यम्। तं यथा कृपयाविष्टं अश्रुपूर्णाकुलेक्षणं विषीदन्तं...।

(iv) वचनों का संख्याधिक्य : अभिप्राय एकवचन का होकर भी दाराः, आपः, वर्षाः, सिकताः, असवः, प्राणाः, आदि शब्द नित्य बहुवचन में प्रयुक्त होते हैं। इति शंकराचार्याः, इति श्रीपादमहोदयाः आदि में बहुवचन प्रतिष्ठाद्योतक होता है। 'वयं सखीगतं पृच्छामः' में

प्रयुक्त बहुवचन वक्ता का उन्नत स्थान दर्शाता है। कलिंगाः, लाटाः आदि देशवाचक शब्द तथा रघूणां अन्वयः, गुणाः पूजास्थानं, आर्यमिश्राः प्रमाणम् आदि प्रयोग भी बहुवचनान्त हैं।

(v) **क्रियापदों में वर्द्धन** : यात यातेति याथ। अधीष्व अधीष्व इति अधीते। याहि याहीति याति। क्रोधं प्रभो संहर संहरेति। 'विरम विरम वह्ने। पौनः पुन्यार्थक धातुओं के जाज्वल्यते, तेतीर्यते, दन्दह्यते, दादाति, पापाति, यायजीति, लोलुभीति, शोशुभीति आदि रूपों में तथा पौनः पुन्यार्थक धातुसाधित देदीप्यमान, जाज्वल्यमान आदि विशेषणरूपों में भी वर्द्धन प्रतीत होता है।

(vi) **अव्ययों का संख्याधिक्य** : स कथं कथमपि मुक्तः। हा हन्त हन्त नलिनीं गज उज्जहार। न खलु न खलु बाणः संनिपात्योऽयमस्मिन्। न खलु न खलु मुग्धे साहसं कार्यमेतत्। स्वप्नो नु माया नु मतिभ्रमो नु। स्वपाठान् पुनः पुनर्वाचय। यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वह्निः।

(vii) **णमुल् जैसे विशिष्ट रूपों में वर्द्धन** : स्मारं स्मारं नमति शिवम्। श्रावं श्रावं चण्डवर्मा युद्धाय उद्यतो बभूव। स पायं पायं दुग्धं तुतोष। सा दर्शं दर्शं चित्रं आनन्दम् अन्वभवत्।

(viii) **प्रास्ताविक स्वरूप में शब्दाधिक्य** : 'अथ शक्तोऽसि भोक्तुम् ?' में 'अथ' शब्द अधिक है।

उक्त प्रकार के और असंख्य उदाहरण दिये जा सकते हैं। किन्तु उक्त उदाहरणों से प्रक्रिया का स्वरूप स्पष्ट होगा।

६. संपृक्तीकरण Adjunction

इस प्रक्रिया में स्वरों तथा व्यंजनों को एक दूसरे के निकट लाकर एकत्रित (सम्मिलित) किया जाता है, तथा एक ही शब्द में दो या दो से अधिक अर्थों का विलय किया जाता है। अब इसके उदाहरणों को देखें।

(i) **संधि** : दिव्य + आश्रमः = दिव्याश्रमः, अथ + एकदा = अथैकदा, तृणानि + अत्ति = तृणान्यत्ति, इति + एके = इत्येके, मुनेर् + आश्रमः = मुनेराश्रमः, वनम् + इयाय = वनमियाय आदि सभी स्वर-व्यंजन-संधियों का विचार इस प्रक्रिया के अन्तर्गत होता है।

(ii) **श्लेष** :

'छायावन्तो गतव्यालाः स्वारोहाः फलदायिनः।
मार्गद्रुमा महान्तश्च परेषामेव भूतये॥' (भामहालंकार ३/१८)

इस पद्य में छायावन्तः = छाँह देनेवाले और द्युतिमान्; गतव्यालाः = सर्पों से रहित और दुष्टों के सम्पर्क से रहित; स्वारोहाः = सुखपूर्वक चढ़ने योग्य और सुप्राप्य; फलदायिनः

= फल देनेवाले और आश्रितों के उपकारी, इस प्रकार से अर्थ हैं। प्रत्येक श्लिष्ट शब्द में दो अर्थ एक दूसरे में मानों विलीन हो गये हैं। 'श्लेष' के सभी उदाहरण प्रस्तुत प्रक्रिया के निदर्शक हैं।

७. मिश्रण Combination

इस प्रक्रिया में नामधातु, समास, 'च' कार एवं तदर्थक से एकाधिक शब्दों एवं वाक्यों को जोड़ना, 'च' कार का प्रयोग वर्जित कर वाक्यों को जोड़ना आदि विधाएँ सम्मिलित हैं। इसके उदाहरणों का अब अवलोकन करें।

(i) नामधातु : गुण–गुणायते (गुणः भवति), गरुड–गरुडायते (गरुडः भवति), विष–विषायते (विषं भवति), कलह–कलहायते (कलहं करोति), पितृ–पितरति (पिता इव आचरति), पुत्र–पुत्रीयति (आत्मनः पुत्रं इच्छति), मन्द–मन्दायते (मन्दः भवति), धवल–धवलयति (धवलं करोति), अप्सरायते, कण्डूयते, करुणायते, चिरयति, द्रढयति, वैरायते इत्यादि रूप इस प्रक्रिया में विचारणीय हैं।

(ii) समास : यह संस्कृत भाषा की सर्वोपरि विशेषता है। समास संस्कृत भाषा का मानों प्राण है। शायद ही ऐसा कोई वाक्य हो, जिसमें समास का प्रयोग न किया गया हो। संक्षेप में, समास संस्कृत भाषा की सर्वप्रसिद्ध एवं सर्वपरिचित प्रवृत्ति है। इसलिए चक्रपाणि, राजकार्य, त्रिभुवन, अपुत्र, कमलाक्षः, लक्ष्मीकान्त, इन्द्रशत्रु आदि सामासिक शब्दों की गिनती करना व्यर्थ है।

(iii) चकारादि से शब्दों एवं वाक्यों को जोड़ना : विद्वत्वं च नृपत्वं च नैव तुल्यं कदाचन। आयुः कर्म च वित्तं च विद्या निधनमेव च। समाहारे द्वन्द्वेऽपि भवति आनन्दोऽपि भवति। पापः खलु सन्तापस्य विलापस्य अपलापस्य च हेतुर्भवति। वर्ष वा गर्ज वा शक्र मुञ्च वा शतशोऽशनिम्। किं धर्मोपदेशाङ्गं इदं उत मोक्षप्राप्तिः इयं आहोस्विद् अन्यः कश्चिन्नियमप्रकारः। ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति। योगो भोगो वा उद्योगेनैव सिद्ध्यति।

(iv) चकारादि का प्रयोग वर्जित कर शब्दों या वाक्यों को जोड़ना : मुद्रां परिपालयन् उद्घाट्य दर्शय। विधवानां पुनरुद्वाहः शास्त्रप्रतिषिद्धः इत्येके शास्त्रविहितः इत्यपरे। विदुषाम् अहङ्कारः विद्यार्थिनां शृङ्गारः मुनीनां विकारः अशोभनीयो भवति। दुर्जनाः सत्कारस्य कृतघ्नाः उपकारस्य मूल्यं न जानन्ति।

यौवनं धनसम्पत्तिः प्रभुत्वमविवेकिता।
एकैकमप्यनर्थाय किमु यत्र चतुष्टयम्॥

जाड्यं धियो हरति सिञ्चति वाचि सत्यम्। मानोन्नतिं दिशति पापमपाकरोति।
चेतः प्रसादयति दिक्षु तनोति कीर्तिम्। सत्सङ्गतिः कथय किं न करोति पुंसाम्॥

इस प्रक्रिया के असंख्य उदाहरण प्राप्य हैं। विस्तार करना अनावश्यक है। इस लिए क्रमागत प्रक्रिया की ओर मुड़ेंगे।

८. वर्जन Deletion

इस प्रक्रिया में सामान्यार्थक तथा आज्ञार्थक वाक्यों में शब्दवर्जन, प्रश्नोत्तरों में संपूर्ण वाक्य का वर्जन, आदि का परामर्श किया जाता है। संस्कृत भाषा में इस प्रक्रिया के सूक्ष्म एवं विविध स्वरूप दिखायी देते हैं, जैसे :

(i) **प्रत्ययवर्जन** : मा एवं मास्म अव्ययशब्दों के बाद प्रयुक्त होने वाले तृतीय भूतकाल के रूपान्तर्गत आगम 'अ' का वर्जन होता है। उदाहरण के लिए, 'वयस्य, मा कातरो भूः।' वाक्य में वस्तुतः क्रियारूप 'अभूः' है, किन्तु उसमें से 'अ' का वर्जन हुआ है। इसी प्रकार से 'भर्तुर्विप्रकृतापि रोषणतया मास्म प्रतीपं गमः, में गमः पूर्व 'अ' का वर्जन है।

(ii) **विसर्गवर्जन** : सः सविनयम् अवदत्–स सविनयम् अवदत्। गोविन्दः इत्येको–गोविन्द इत्येको। मन्दादरः आसीत्–मन्दादर आसीत् इत्यादि।

(iii) **शब्दवर्जन** : उद्धतेषु अनुनयः वृथा (भवति)। (भवान्) अपनयतु नः कुतूहलम्। विद्वान् (नरः) सर्वत्र पूज्यते। अविवेकः परमापदां पदम (अस्ति)। मातले, कतमस्मिन् प्रदेशे मारीचाश्रमः (विद्यते)। अतिपरिचयाद् अवज्ञा (भवति)। गोपाः कृष्णं उभयतः (सन्ति)। प्रद्युम्नः कृष्णात् प्रति (वर्तते)। वारीणां निधिः उदधिः (कथ्यते)। (द्वयोः) वीरयोः युद्धं जातम्। कामः जृम्भितगुणः नवयौवनं (जृम्भितगुणं) च, इत्यादि।

(iv) **आज्ञार्थक वाक्य** : इनमें कर्तृवाचक शब्दों का वर्जन होता है। उदाहरण के लिए, शृणुत रे पौराः (यूयम्)। परित्रायध्वम् (यूयम्)। हा प्रियसखि, (त्वं) क्वासि, देहि मे प्रतिवचनम्। (त्वं) भज क्षमाम्। (त्वं) परमार्थेव ग्रह। (त्वं) जहि मदम्, इत्यादि।

(v) **प्रश्नोत्तरों में** सम्पूर्ण वाक्य का वर्जन होता है। जैसे,

प्रश्न : कुतो भवान् ?
उत्तर : पाटलिपुत्रात् (आगतोऽस्मि)।

प्रश्न : चेट, प्रवहणं आगतम् ?
उत्तर : अथ किम् ? (प्रवहणं आगतमेव।)

प्र. किं नाम दण्डका इयम् ?
उ. (सर्वतो विलोक्य) आम्।

प्र. कं भोजयसि ?
उ. दीनम् (भोजयामि)।

राजा : एनं तत्रभवतः सकाशं प्रापय।
प्रतिहारी-तथा।

९. विस्तार Expansion

पश्चिमी विचारकों के अनुसार 'विस्तार' में उद्देश्यविस्तार, विधेयविस्तार, अलग-अलग वाक्यों की योजना, उपमा का प्रयोग आदि का अन्तर्भाव होता है। उदाहरणार्थ,

(i) **उद्देश्यविस्तार :** कर्तृवाचक का सविशेषण वर्णन करना, जैसे पुण्यवर्मा नाम राजा आसीत्–भोजवंशभूषणं, सम्भावयिता बुधान् पुण्यवर्मा...।

वसन्तसमयः समाजगाम–रसिकमनांसि समुल्लासयन् वसन्तसमयः समाजगाम।

(ii) **विधेयविस्तार :** त्वं अधुना यासि–त्वं अधुना सत्वरं कुत्र यासि। राजा अमात्यं प्रोवाच–राजा शास्त्राध्ययनकठोरधियं अनुरंजितसकलप्रजाजनं सुरगुरोः प्रत्यादेशं स्वममात्यं प्रोवाच।

त्वं ह्यः कुत्र अगच्छः ?–त्वं ह्यः स्ववेश्मनः निष्क्रम्य किङ्करेण सार्धं अतिचटुलया गत्या कुत्र खलु अगच्छः ?

पान्थः भुजङ्गं ददर्श–असौ कृष्णवर्णः दण्डपाणिः शुभ्रवस्त्रावृतः पान्थः ग्रामान्तरं गच्छन् अध्वश्रमार्तः कथमपि पदानि न्यस्यन् अनाक्रान्ते एव अर्धपथे कंचिद् बृहत्कायं प्रसारितफणं श्यामदेहं भुजङ्गं यदृच्छया तरुतले ददर्श। इस वाक्य में उद्देश्य तथा विधेय दोनों का विस्तार दिखायी देता है।

प्रस्तुत विधेयविस्तार काल-स्थल-रीति-कार्यकारणभाव-दर्शक शब्दों या शब्दबंधों द्वारा साध्य है।

(iii) **सूचित अर्थ की साक्षात् शब्दोक्ति :** 'यद् भावि तद् भवतु।' वाक्य अपने आप में अर्थदृष्ट्या स्वयंपूर्ण है, तथा उससे 'चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो' अर्थ प्रयुक्त शब्दों से अपने आप प्राप्त होता है, उसे साक्षात् शब्दों में कहने की आवश्यकता नहीं। लेकिन कभी-कभी बोलनेवाला लिखनेवाला 'शुभं अशुभं वा' शब्दावली को मूल वाक्य के साथ जानबूझ कर जोड़ देता है। यह विस्तार का ही एक आयाम है।

(iv) **अलग अलग वाक्यों द्वारा अर्थप्रकटीकरण :** जैसे, मूल वाक्य है :

गुणदोषौ बुधो गृहणन् इन्दुक्ष्वेडौ इवेश्वरः।
शिरसा श्लाघते पूर्वं परं कण्ठे नियच्छति॥

अब अलग-अलग वाक्यों द्वारा अर्थ का विस्तार : शिव इन्दुं विषं च द्वे अपि स्वीकरोति किन्तु इन्दुं शिरोधारणपूर्वकं प्रशंसति विषं च स्वकण्ठे नियच्छति एवं प्राज्ञो नरः कस्यचित्ररस्य गुणं दोषं उभौ अपि गृह्णाति। किन्तु गुणं ग्रीवान्दोलनपूर्वकं श्लाघते दोषं तु स्वकण्ठे नियम्य तन्नाममात्रमपि विलोपयति। मूलवाक्य है: 'अयं अविसंवादितया अनुभूयमानः सुखदुःखव्यतिकरः नानाकारो विचित्ररूपो भवति।' अब इसका विस्तार अलग अलग वाक्यों में देखिये:

'अयं नानाकारो भवति सुखदुःखव्यतिकरः
सुखं वा दुःखं वा न भवति भवत्येव च ततः।

पुनस्तस्मादूर्ध्वं भवति सुखदुःखं किमपि तत्
पुनस्तस्मादूर्ध्वं भवति न च दुःखं न च सुखम्॥[१३]

(v) **उपमा का प्रयोग :** इस प्रक्रिया के लाखों उदाहरण दिये जा सकते हैं, क्योंकि यह एक अत्यन्त लोकप्रिय प्रक्रिया है। जैसे, वपुषोऽन्नमिव ज्ञानं मनसः परिपुष्टये। लावण्यं गुणशून्यं च निर्गन्धं च सुमं समे। भूयांसः सुशिक्षिताः विद्वांसोऽपि माघमासस्य भयङ्करात् शीतादिव संस्कृताद् भयभीता विलोक्यन्ते। दर्पः सर्पदंशः इव नरं नष्टं करोति। सुकुमारा शब्दावली हारावलीव हृदयहारिणी भवति। प्रीतिः नौका इव मनुष्यं तारयति च मारयति च, इत्यादि। इनमें से उपान्त्य वाक्य को लीजिये। वस्तुतः 'सुकुमारा शब्दावली हृदयहारिणी भवति।' इतना ही कथ्य है, किन्तु उसमें सौन्दर्याधान करने हेतु 'हारावली इव' उपमा का प्रयोग किया है, जिससे मूल वाक्य का विस्तार हो गया है। सभी अलंकार प्रस्तुत चर्चेय विस्तार के ही उदाहरण हैं।

१०. रचनान्तरण Permutation

पश्चिमी शैलीविशेषज्ञ इसके अन्तर्गत समानान्तर शब्दबंधों/वाक्यों का परामर्श करते हैं। समानान्तर (Parallel) शब्दविन्यास साम्यार्थबोधक तथा वैषम्यार्थबोधक द्विविध होते हैं। इनकी क्रमशः चर्चा करेंगे।

(i) **अर्थसाम्य :** नियमिता विहाराः परिमिता आहाराः समीक्षिता विचाराः आनन्दप्रदाः भवन्ति। वने नृत्यन्तः मयूराः रणे नृत्यन्तः शूराः करे नृत्यन्तः केयूराः शोभनीया भवन्ति। विद्या क्षणेन वर्धते धान्यं कणेन वर्धते वित्तं पणेन वर्धते। विनययुक्तं ज्ञानं शोभते, प्रेमयुक्तं दानं शोभते, वेगयुक्तं यानं शोभते। मुग्धानां वदनेषु स्निग्धानां नयनेषु विदग्धानां वचनेषु मधुधारा प्रवहति।

(ii) **अर्थवैषम्य :** पदमवतीर्य कलत्रं वृणीत। पदं समारुह्य मित्रं वृणीत। एकापि कलिका उपवनं भूषयति। एकापि गणिका समाजं दूषयति। यौवने भोगः शोभते, स्थविरे योगः शोभते। योगिनो वनाय स्पृहयन्ति, भोगिनो धनाय स्पृहयन्ति। मनः एव मनुष्यं पातयति, मनः एव मनुष्यं उत्थापयति।

उपर्युक्त वाक्य, चाहे साम्यार्थक हो या वैषम्यार्थक हो, रेल की पटरी के समान समानान्तर होते हैं, यह इनकी उल्लेखनीय विशेषता है।

११. संक्षेप Reduction

पाश्चात्य विचारकों ने शब्दसंख्या को घटाना इस प्रक्रिया का स्वरूप माना है, लेकिन संस्कृत भाषा में इसके अनेक पहलू दृष्टिगोचर होते हैं। जैसे :

---

१३. श्रीमद्वामनाचार्यविरचिता काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः 'कामधेनु' व्याख्यासहित 'विद्याधरी' हिन्दी व्याख्योपेता, व्याख्याकार केदारनाथ शर्मा, द्वितीय संस्करण, वाराणसी, चौखम्बा अमरभारती प्रकाशन, वि.सं. २०३६, पृ. २२.

(i) **पौनःपुन्यार्थक धातु :** किसी क्रिया (कर्म) को 'बार बार करने' अथवा 'अत्यधिक मात्रा में करने' के अर्थ में इन धातुओं का प्रयोग होता है। उदाहरण के लिए, 'वह बारबार करता है' इतना व्यापक अर्थ 'चर्कर्ति' या 'चेक्रीयते' मात्र शब्द से व्यक्त किया जा सकता है, यही संक्षिप्तीकरण है। इस प्रकार के जङ्गमीति, जाज्वलीति, तातरीति, दन्दहीति, देदीयते, देदीपीति, दर्दशीति, बोबुधीति, बोभूयते, यायजीति, वावदीति, वरीवर्ति, इत्यादि रूप प्रस्तुत प्रक्रिया के उदाहरण हैं।

(ii) **पौनःपुन्यार्थक धातुसाधित विशेषण :** जाज्वल्यमान (अत्यधिक तेजस्वी), जंगम्यमान (बार-बार जानेवाला), यायज्यमान (पुनःपुनः याग करने वाला), देदीयमान (विपुल देनेवाला), पेपीयमान (बहुत पीनेवाला) इत्यादि संक्षिप्त रूप व्यापक तथा सूक्ष्मतया विविध अर्थ व्यक्त करने वाले होते हैं।

(iii) **इच्छादर्शक भाववाचक संज्ञाएँ :** 'ज्ञातुम् इच्छा' द्विपदात्मक अर्थ की अभिव्यक्ति के लिए 'जिज्ञासा' मात्र पद पर्याप्त है। संस्कृत में यह एक अनूठी सुविधा है। इसी प्रकार के अन्य शब्द हैं : चिकीर्षा, जिगमिषा, जिगीषा, तितीर्षा, दित्सा, दिदृक्षा, पिपासा, विवक्षा, बुभुक्षा, मुमुक्षा, मुमूर्षा, युयुत्सा, शुश्रूषा इत्यादि।

(iv) **शब्दसंख्या को घटाना :** 'वह आसनपर बैठकर देखता है' हिन्दी वाक्य का अर्थ संस्कृत में 'स आसनात् प्रेक्षते' संक्षिप्त वाक्य द्वारा व्यक्त हो जाता है। इस प्रकार के कुछ और वाक्य देखिये : स पक्त्वा भुक्त्वा स्वपिति (वह भोजन बनाकर खाता है और तब सोता है...) स प्रासादात् प्रेक्षते (वह महलपर चढ़कर देखता है)। सम्प्रवदन्ते ब्राह्मणाः (ब्राह्मण एकसाथ जोर से बोल रहे हैं)। प्रद्युम्नः कृष्णात् प्रति (प्रद्युम्न कृष्ण का प्रतिनिधि है)। इदं पादोदकं भविष्यति (यह जल पाँव धोने के काम में आएगा)। समयः स्नानभोजनं सेवितुम् (स्नान करके भोजन करने का समय हुआ है)।

(v) **णमुल् अव्ययों का प्रयोग :** संस्कृत में णमुल् अव्यय एक बड़ी ही सुविधा है। इन अव्ययों के माध्यम से संक्षेप में बह्वर्थ व्यक्त किया जा सकता है। जैसे, स कन्यादर्शं वरयति (वह देखी हुई सभी कन्याओं का वरण करता है)। स ब्राह्मणवेदं भोजयति (वह सभी ज्ञात ब्राह्मणों को भोजन कराता है)। स यावद्वेदं भुङ्क्ते (वह जितना पाता है, उतना सब खाता है)। स यावज्जीवं अधीते (वह जब तक जीवित है, तब तक पढ़ता है)। स समूलघातं हन्ति (वह जड़ से उखाड़ने के उद्देश्य से घात करता है)।

(vi) **अव्यय या संबोधन मात्र द्वारा वाक्यार्थाभिव्यक्ति :** धिक् तां च तं च (वह स्त्री एवं वह पुरुष दोनों निन्द्य हैं)। शिवाय नमः (मैं शिवजी को प्रणाम करता हूँ)। अलं प्रयत्नेन (प्रयत्न से कुछ भी साध्य होना नहीं है)।

(vii) संक्षिप्त वाक्यरचना : ऋणमुक्तिः महामुक्तिः, मधुरभाषिणः अमृतवर्षिणः। अनासक्तिः पराभक्तिः। अल्पभोजनं दीर्घजीवनम्। अनुशासनपालनं आत्महितसाधनम्। ये वाक्य गणितशास्त्रान्तर्गत समीकरणों (mathematical equations) के समान हैं। विभिन्न शास्त्रीय ग्रन्थों में प्रयुक्त होने वाले 'रीतिरात्मा काव्यस्य', 'विशिष्टा पदरचना रीतिः', 'द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते', 'गुणाश्च' इत्यादि अल्पाक्षर सूत्र भी वाक्यार्थ के ही प्रतिपादक होते हैं।

१२. क्रमपरिवर्तन Reordering

संस्कृत में यद्यपि वाक्यगत शब्दों का क्रम व्याकरण की दृष्टि से सामान्यतया महत्व नहीं रखता है, तथापि अर्थ की दृष्टि से महत्व अवश्य रखता है। वाक्य में प्रयुक्त शब्दों के अर्थों में एक प्रकार का तार्किक क्रम (logical sequence) अवश्य रहता है, जिसे बरकरार रखना पड़ता है। इस तार्किक क्रम के ही अन्तर्गत बल या जोर (emphasis) का विचार कर्तव्य होता है। लेखक किसी विशेष अर्थ या अर्थांश की ओर पाठकों का ध्यान आकृष्ट करना चाहता है और अपने उस उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन विशिष्टार्थक शब्दों की योजना या तो वाक्यारंभ में या तो वाक्यान्त में सोच समझ कर करता है। इसी प्रतिबद्धता से क्रमपरिवर्तन प्रक्रिया नियंत्रित है। अब उसके उदाहरण देखें :

(i) एव, नूनं आदि अव्ययों की बल सापेक्ष (emphasis) योजना :

अहं त्वां अपराधिनं मन्ये खलु/एव
नूनं त्वां अहं अपराधिनं मन्ये } = मै तुम्हें निःसंशय अपराधी ही मानता हूँ।

इन वाक्यों में खलु, एव तथा नूनं या तो शुरू में या तो अन्त में रखे जाते हैं।

स असत्यं अभाषत एव
खलु स असत्यं अभाषत } = वह निश्चय ही झूठ बोला।

इन वाक्यों में भी एव तथा खलु आरंभ या अन्त में रखना ही अनिवार्य है।

(ii) नाम, सहसा आदि अव्ययों का वाक्यगत स्थान भी बल-सापेक्ष। उदाहरणार्थ :

सहसा विदधीत न क्रियाम् अविवेकः परमापदां पदम्।

विनीतवेषेण प्रवेष्टव्यानि तपोवनानि नाम। (नाम = इसमें कोई सन्देह नहीं।)

(iii) प्रश्नार्थक अव्यय का प्रयोग वाक्यारंभ में :

अपि एतत् तपोवनम् ?; अपि कुशली ते गुरुः ?; कथं शास्त्राणां परिचयः ?

(iv) अन्य शब्दों का बल सापेक्ष वाक्यारंभ में प्रयोग। उदाहरण के लिए, स्थाने खलु सज्जने दृष्टिः। स्थाने प्राणाः कामिनां दूत्यधीनाः। स्थाने खलु ऋषिजनेन सर्वदमन इति

कृतनामधेयोऽसि। **अस्थाने** द्वयोरपि प्रयत्नः। **न** ववर्ष वर्षाणि द्वादश दशशताक्षः। **मन्दौत्सुक्योऽस्मि** नगरगमनं प्रति। **चपलोऽयं** बटुः कदाचिद् अस्मत्प्रार्थनां अन्तःपुरेभ्यः कथयेत्। इन वाक्यों में अधोरेखांकित शब्दों का यदि स्थानान्तरण किया जाए तो वाक्यगत बल (emphasis) नष्ट होकर वाक्य निर्जीव से हो जाएँगे। जैसे, 'अहं नगरगमनं प्रति मन्दौत्सुक्योऽस्मि।' वाक्य सामर्थ्यहीन एवं निष्प्रभाव है, लेकिन 'मन्दौत्सुक्योऽस्मि नगरगमनं प्रति।' वाक्य में प्राण अतएव प्रभाव है।

(v) **कथा-आख्यायिकादि में 'अस्' एवं 'भू' धातुओं के रूप वाक्यारंभ में।** जैसे,

अस्ति गोदावरीतीरे विशालः शाल्मलीतरुः।

अस्ति मगधदेशशेखरीभूता पुष्पपुरी नाम नगरी।

अभूत् अभूतपूर्वो राजा चिन्तामणिर्नाम।

(vi) **प्रश्नात्मक वाक्यों में प्रश्नपरक अव्यय के न रहने पर विधेय का वाक्यारंभ में प्रयोग :**

जात, अस्ति ते माता स्मरसि वा तातम् ?

स्मरसि च तदुपान्तेषु आवयोर्वर्तनानि ?

(vii) **बल के लिए विधेय से वाक्यारंभ।** उदाहरण के लिए–

भवेयुः तावत् प्राणादयः पञ्चजना माध्यंदिनानाम्।

आस्तां तावत्सर्वमेव इदम्। उत्सर्पिणी खलु महतां प्रार्थना।

कृतं त्वया रामसदृशं कर्म। विरलाः हि तेषामुपदेष्टारः।

(viii) **उत्तर वाक्यखण्ड पर बल देने हेतु क्रमपरिवर्तन।** उदाहरणार्थ,

न केवलं तातनियोग एव अस्ति मे **सोदरस्नेहोऽप्येतेषु**।

पुण्यानि नामग्रहणान्यपि महामुनीनां किं **पुनर्दर्शनानि**।

इस प्रकार से वाक्यगत शब्दों का स्थान बलानुसारी होता है और उस परिस्थिति में व्याकरणिक क्रम को स्वाभाविकतया गौण स्थान प्राप्त होता है। अब इसके बाद की प्रक्रिया का विचार करेंगे।

१३. समानार्थक शब्दयोजना Replacement

विदेशी चिन्तकों ने इसके अन्तर्गत समानार्थक शब्दों तथा शब्दसंहतियों का परामर्श किया है।

(i) **समानार्थक शब्द (Synonyms) :** संस्कृत भाषा समानार्थक शब्दों से समृद्ध है। उदाहरण के लिए 'बोलना' अर्थ में 'ब्राह्मी, भारती, भाषा, गीः, वाक्, वाणी, सरस्वती, व्याहार, उक्ति, लपित, भाषित, वचन और वचस्' इतने शब्द उपलब्ध हैं। इनका संग्रह **अमरकोश** में प्राप्य है।

(ii) **सिद्ध किये गये सामासिक शब्द :** सिद्धहस्त लेखक स्वाभिप्राय की अविकृत एवं परिपूर्ण अभिव्यक्ति के लिए भाषा में उपलब्ध दो शब्दों को जोड़कर एक नया शब्द सिद्ध करता है, जो अभिप्रेत अर्थ का वाहक होता है। जैसे– दुर्गम = दुर्ज्ञेय = दुर्बोध। अनुदिवसं = अनुदिनं = दिने दिने। दुर्गत = दुर्दशापन्न = दुःस्थित। मर्मभिद् = मर्मच्छिद् = मर्माणि कृन्तत्। सविस्तरं = सविस्तरेण = सुविस्तरम्। शून्यमनस्कः = शून्यहृदयः = विगतचेतनः। हतदैवं = दग्धदैवं = दैवहतकं। इत्यादि।

(iii) **समानार्थक शब्दबंध :** प्रभुः/शक्तो मल्लो मल्लाय = प्रभवति मल्लो मल्लाय। स्त्रीणां विश्वासो न कर्तव्यः = स्त्रीषु विश्वासो न कर्तव्यः। त्वं कन्यां वहेः = त्वं कन्याया वोढा = त्वया कन्या वोढव्या। भारं त्वं वहेः = भारस्त्वया वोढव्यः। स फलानि आहर्तुं याति = स फलेभ्यो याति। स वनं गन्तुं गां मुमोच = स वनाय गां मुमोच। तव निर्णये स्थास्यामि = तव निर्णयः प्रमाणम्। इति जनप्रवादः = इति किंवदन्ती = इति श्रूयते = इति प्रवादः। कालक्रमेण = गच्छता कालेन = दिनेषु गच्छत्सु = गच्छति काले। कि कर्तुमुद्यतोऽसि ? = किं कार्यव्यग्रोऽसि ? = किमारंभस्त्वम् ? इत्यादि।

(iv) **समानार्थक शब्दसंहति अथवा वाक्यप्रयोग :** स दैवाधीनः कृतः = यद्भावि तद्भवतु इत्युक्त्वा परित्यक्तः। मम वचसा तस्य हृदयं द्रवीभूतम् = मम वचस्तस्य हृदये दृढं पदं लेभे। स गगनकुसुमानि/ खपुष्पाणि चिनोति = स मनोराज्यविजृम्भणं करोति। समाश्वसिहि = धैर्यं निधेहि हृदये। नृपः तस्यां बद्धभावः/कृतानुरागः = नृपः तस्यां प्रीतिं बबन्ध/भावं बबन्ध। इत्यादि। अब अन्तिम प्रक्रिया का स्वरूपावलोकन करेंगे।

१४. अन्ययोजना (Substitution)

पश्चिमी शास्त्रकारों ने इसके अन्तर्गत एक शब्दसंघटना के स्थान पर अन्य शब्दसंघटना की योजना, उत्तरगर्भ प्रश्न, नकारात्मक शब्दबंध, कहावत या मुहावरे का प्रयोग, रूपकात्मक विन्यास, मानुषीकरण, अन्य भाषाप्रयोग तथा अन्यधर्मारोप का परामर्श किया है। इनका सोदाहरण परिचय इस प्रकार है :

(i) **एक के स्थान पर अन्य शब्दसंघटना :** कर्तरि के स्थान पर कर्मणि रचना; स इत्थं उक्तवान् > तेन इत्थं उक्तम्। भोजः दूतं रघवे विससर्ज > भोजेन दूतो रघवे विसृष्टः। रमा पुस्तकं पठति > रमया पुस्तकं पठ्यते। इत्यादि।

(ii) रचनात्मक विविधता : वह मानों मेरा शरीर ही है > अव्यतिरिक्ता इयं अस्मत् शरीरात्। आप हताश न होवें > मा भवान् अङ्गानि मुञ्चतु। मैं हृदय से कहता हूँ > न परिहसामि। वह सत्कार मेरी अपेक्षा से अतीत था > स सत्कारः मम मनोरथानामपि अभूमिः। भगवान् करें > शान्तं पापम्। राजा को पूर्ण रूप से अवमानित कर > इति राज्ञां शिरसि वामपादं आधाय। मैं बस, अभी आऊँगा > अयं अहं आगच्छामि। समझ लीजिये, मैंने इसे कर डाला > ननु करोमि भोः।

(iii) उत्तरगर्भ प्रश्न : सामान्य व्यवहार में भी हम कई बार अनुभव करते हैं कि, कभी कभी सरल विधान की अपेक्षा प्रश्नात्मक शब्दविन्यास अधिक समयोचित, अधिक प्रभावशाली एवं अधिक हृदयावर्जक होता है; किं बहुना वही अनिवार्य होता है। ऐसे प्रश्न में ही उसका उत्तर निहित होता है। उदाहरण के लिए–

सत्सङ्गतिः कथय किं न करोति पुंसाम् ? किं तया क्रियते धेन्वा या न सूते न दुग्धदा ? कायः कस्य न वल्लभः ? स किं सखा साधु न शास्ति योऽधिपम् ? प्रोद्दीप्ते भवने तु कूपखननं प्रत्युद्यमः कीदृशः ? कृतघ्नानां उपकारस्य लाभः कः ? जनन्याः वात्सल्यस्य शिशूनां चापल्यस्य उत्सवानां मांगल्यस्य सीमा कः ? गन्तारं को निवारयति ? स्थातारं को निस्सारयति ? जनिं विना आख्या का ? मूलं विना व्याख्या का ? मौखिकीनां कथानां लौकिकीनां प्रथानां मानसीनां व्यथानां च अन्तः कः ?

(iv) नकारात्मक शब्दबंध : यह अनुभव की बात है कि, कुछ अवसरों पर या कुछ सन्दर्भों में सकारात्मक वाक्यविन्यास की अपेक्षा नकारात्मक वाक्यविन्यास ही अधिक 'बोलता' एवं स्वाभाविक प्रतीत होता है। उदाहरण के लिए, 'वह कमनीय अवश्य था' ('स कमनीयः आसीद् एव/ खलु' अथवा 'नूनं स कमनीयः आसीत्') वाक्य सार्थक अवश्य है, किन्तु कमजोर है। इसके विपरीत 'नासौ न काम्यः' वाक्य उसी अर्थ को, विशेष अन्तःस्थ अभिप्राय के साथ, प्रकट करता है, जिससे वह सापेक्षतया जोरदार बन जाता है। अन्य उदाहरण देखिये : नेयं न वक्ष्यति मनोगतं आधिहेतुम्। न च न परिचितो न चापि अगम्यः। नासौ न काम्यः न च वेद सम्यग् द्रष्टुं न सा भिन्नरुचिर्हि लोकः। नास्ति जीविताद् अन्यद् अभिमततरं इह जगति सर्वजन्तूनाम्। इत्यादि।

(v) विशिष्ट वाक्प्रयोग/मुहावरा/कहावत आदि का प्रयोग : यदा अतितृष्णा नराणां हृदये पदं करोति तदा तेषां नाशो भवति। उद्यमेन नरः विभवं याति; स परं विषादं अगच्छत्, अश्वत्थामा किं न यातः स्मृतिं ते ?; पश्चादुमाख्यां सुमुखी जगाम; नरपतिहितकर्ता द्वेष्यतां याति लोके; न तृप्तिं आययौ आदि वाक्यों में प्रयुक्त गत्यर्थक धातु के रूप प्रो. आप्टे के अनुसार कल्पित गति (conceived motion) को अभिव्यक्त करते हैं।[१४] शुचो वशं मा गमः। प्रथमं गणितं इव (मानो

---

१४. "But this idea of motion is expressed in a variety of idiomatic expressions, where the motion is not actual but merely conceived; as, परं विषादमगच्छन्" GSC, p. 17.

कण्ठ किये हुए) तवोत्तरम्। स सर्वेषां सुखानां प्रायोऽन्तं ययौ। स अध्ययने कालं नयति (अध्ययन में काल बिताने की उसकी आदत है)।

त्वया स्वहस्तेन अङ्गाराः कर्षिताः (तुमने अपना नाश अपने हाथों से किया)। अक्षिगतोऽहं तस्य। स लोकस्य मन आददे (लोगों के मन उसके वश में हैं)। नाहं आत्मविनाशाय वेतालोत्थापनं करिष्यामि (स्वनाश करने में मैं बेताल को नहीं जगाऊँगा)। बधिरान्मन्दकर्णः श्रेयः। वरं अद्य कपोतो न श्वो मयूरः। वरं तत्कालोपनता तित्तिरी न पुनर्दिवसान्तरिता मयूरी। किं मिष्टमन्नं खरसूकराणाम्। जलबिन्दुनिपातेन क्रमशः पूर्यते घटः। संहतिः कार्यसाधिका। बुद्धिर्यस्य बलं तस्य। अणुं पर्वतीकरोति। अश्वमेधसहस्रेभ्यः सत्यमेव विशिष्यते। कर्मणो गहना गतिः।

(vi) रूपक : किसी भी भाषा के उपमा एवं रूपक प्रधान अलंकार हैं; संस्कृत भाषा इस नियम का अपवाद नहीं। उद्यमबीजाद् विभवाङ्कुरः प्ररोहति; लावण्यरूपं कुसुमं सुरम्यं विराजते सद्‌गुणसौरभेण; ज्येष्ठा कन्या दक्षता प्राज्ञतायाः; कर्मसु व्यापृतिः निर्वृतिः; महतां कृपादृष्टिः सुधावृष्टिः; मनोमलानि ज्ञानजलेन शुद्ध्यन्ति; साधवः खलु स्नेहसुधासिन्धवः, जैसे सहस्रों वचन संस्कृत में पाये जाते हैं।

(vii) **मानुषीकरण** अर्थात् अचेतनों को चेतनों का रूप अर्पण कर उनमें चेतनों के व्यवहारों का कल्पनापूर्ण वर्णन करना। जैसे, कुमुदानि निमीलन्ति, कमलानि उन्मिषन्ति, 'पद्मानि अर्कांशुनिष्ठ्यूताः पीत्वा पावकविप्रुषः। भूयो वमन्तीव मुखैरुद्‌गीर्णारुणरेणुभिः॥, 'गुरुगर्भभरक्लान्ताः स्तनन्त्यो मेघपंक्तयः, इत्यादि उदाहरणों की संस्कृत भाषा में कोई कमी नहीं।

(viii) **अन्यभाषाप्रयोग** : संस्कृत नाटकों में दास, दासी, विट, चेट आदि पात्र भिन्न-भिन्न प्राकृत भाषाओं में बोलते हैं, यह बात सर्वविदित है। ऐसे स्थलों में संस्कृत के बदले प्राकृत (Substitution) ही होता है। **रत्नावली नाटिका** के निम्नोद्धृत संवाद को, उदाहरण के लिए, पढ़िये,

"काञ्चनमाला : एदु एदु भट्टिणी (एतु एतु भर्त्री)

वासवदत्ता : अअं सो रत्तासोअपाअबो जहिं अहं पूअं णिब्बत्तइस्सं। ता एहि ! मे पूआणिमित्ताइं उबअरणाइं उबणेहि। (अयं स रक्ताशोकपादपो यत्राहं पूजां निर्वर्त्तयिष्ये। तदेहि। मे पूजानिमित्तान्युपकरणान्युपनय)

सागरिका : (उपसृत्य) भट्टिणि, एदं सव्वं सज्जं। (भर्त्रि, एतत्सर्वं सज्जम्।)[१५]

(ix) **अन्यधर्मारोप** : जब एक इन्द्रिय के कर्म का दूसरी इन्द्रिय पर, मूर्त वस्तु के धर्म का अमूर्त वस्तु पर, अथवा चेतना पर अचेतन का आरोप किया जाता है, तब प्रस्तुत अन्यधर्मारोप

१५. श्रीहर्षदेव, **रत्नावली नाटिका**, संशो. ना. बा. गोडबोले एवं का. पां. परब, द्वितीय संस्करण, मुंबई, निर्णयसागरयन्त्रालय, १८९०, पृ. ११

होता है, जो चमत्कृति– उत्पादक हुआ करता है। उदाहरण के लिए, 'सूचिभेद्यं तमः' में ठोस न होनेवाले 'तमस्' पर ठोस वस्तु के भेदनधर्म का आरोप किया गया है। 'हाहानिनादेन दिशो बधिरयन्तः' में अमूर्त दिशाएँ मूर्त मनुष्यादि प्राणियों के समान बधिर हुईं ऐसा जो वर्णन है, उसके मूल में भी अन्यधर्मारोप ही है। 'ब्रुवते हि फलेन साधवो न तु कण्ठेन निजोपयोगिताम्।' में कण्ठ से बोलने के धर्म का फल अर्थात् कृति पर आरोप करके चमत्कार साधा गया है। 'गमयति रजनीं विषाददीर्घतराम्' में विषाद भाव जो मनुष्यादि सचेतनों एवं मूर्तों में ही संभव है, रजनी जैसे अचेतन एवं अमूर्त वस्तु पर आरोपित किया गया है। ऐसे अनेक उदाहरण 'वक्रोक्तिजीवितम्' में तथा अन्य ग्रंथों में पाये जाएँगे।[१६]

१५. उपसंहार

ऊपर के सोदाहरण विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि, पश्चिमी भाषाविमर्शकों द्वारा कल्पित एवं प्रतिपादित सभी परिवर्तनप्रक्रियाएँ संस्कृत भाषा में भी पायी जाती हैं। ऐसा होना स्वाभाविक भी है। एक कारण तो यह है कि पश्चिमी विचारकों ने स्वयं ही कहा है कि, ये प्रक्रियाएँ तथा उनकी उपप्रक्रियाएँ सभी भाषाओं में पायी जाती हैं। संस्कृत इस सर्वभाषागत अनुभूयमान तथ्य का अपवाद कैसे हो सकती है ? दूसरी ध्यातव्य बात यह है कि, संस्कृत भाषा किसी एक कालखण्ड में जनसाधारण के व्यवहार की भाषा भी रह चुकी है; अर्थात् जनसाधारण को अपने विविध मनोगतों के प्रकटीकरण के लिए संस्कृत भाषा के सभी अभिव्यक्ति-उपायों का अवलम्बन करना अनिवार्य था। संस्कृत भाषा श्रीसंपन्न, समृद्ध एवं अक्षर साहित्य की भाषा रही। उन सभी प्रतिभाशाली साहित्यकारों ने रूड्यार्ड किपलिंग के अनुसार (I have six honest serving men/They taught me all I ever knew/ Their names are what and where and when/ and why and how and who//) क्या, कहाँ, कब, क्यों, कैसे और कौन सेवकों से भलीभाँति सेवा लेकर संस्कृत की अभिव्यक्ति-क्षमता अधिक व्यापक, सूक्ष्म, तरल एवं मर्मस्पर्शिणी बनायी। फलस्वरूप संस्कृत में उपरिवर्णित सभी प्रक्रियाओं का सम्यक् दर्शन हमें होता है।

□ □ □

---

१६. प्रस्तुत निबंध में प्रतिपाद्य विषय के स्पष्टीकरणार्थ उद्धृत उदाहरण उपर्युक्त (जी. एस. सी.) में से तथा वासुदेव द्विवेदीशास्त्रीरचित दीपमालिका (द्वितीय संस्करण, वाराणसी, सार्वभौम संस्कृत प्रचार कार्यालयः, १९७७) से लिये गये हैं, जिसके लिए मैं दोनों ग्रंथकारों का ऋणी हूँ।

वाल्मीकीय रामायण में सम्बोधनों से प्रतिबिम्बित सीता

श्रीमती सरोजबाला श्रीवास्तव

इलाहाबाद

The physical beauty of sītā as reflected from words used as personal addresses to her in the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki has been described in this article.

सीता मिथिला-नरेश जनक की पुत्री और अयोध्या के राजकुमार श्रीराम की पत्नी थीं। वे भूमिपुत्री थीं, अयोनिजा एवं वीर्यशुल्का। जनक द्वारा यज्ञ के लिये भूमिशोधन करते समय हल के अग्रभाग से जोती गयी भूमि से उत्पन्न होने के कारण उनका नाम 'सीता' रक्खा गया था–

अथ मे कृषतः क्षेत्रं लांगलादुत्थिता ततः।
क्षेत्रं शोधयता लब्धा नाम्ना सीतेति विश्रुता॥[१]

सीता रामाख्यान की प्रमुख कड़ी थीं। मिथिला, अयोध्या और लंका के राजाओं को इस आख्यान में पिरोने वाला सूत्र सीता ही थीं। सीता के अभाव में राम-रावण का कोई अस्तित्व ही नहीं, उनके संघर्ष का कोई औचित्य ही नहीं।

सीता सर्वगुणसम्पन्ना तथा नारियों में सर्वश्रेष्ठ थीं। रावण से सीता के रूप का वर्णन करते हुए शूर्पणखा ने कहा था– सीता सुन्दर केशों वाली (सुकेशी), सुन्दर नासिका और जाँघों वाली (सुनासोरू), तपाए हुए सोने के वर्ण वाली (तप्तकांचनवर्णाभा), क्षीण कटि वाली (तनुमध्यमा) तथा शुभलक्षणों वाली (शुभा) है। उसने यह भी कहा था कि सीता बड़े तथा लाल नखों वाली (रक्ततुंगनखी) सुडौल अंगों वाली (वरारोहा) है, और ऐसे रूपवाली नारी मैंने पृथिवी पर इसके पहले कहीं नहीं देखी है, न देवियों में और न ही गन्धर्वियों, यक्षियों और किन्नरियों में–

नैव देवी न गंधर्वी न यक्षी न च किन्नरी
तथारूपा मया नारी दृष्टपूर्वा महीतले।[२]

---

१. रामायण १/६६/१२-१३

२. रामायण, ३/३४/१८

ऐसी सीता को राम तथा रावण ने जिन-जिन शब्दों से सम्बोधित किया है उनसे सीता का अत्यन्त स्पष्ट स्वरूप चित्रित हो उठता है। केवल सम्बोधनों के आधार पर सीता की सम्पूर्ण रूप-छवि का मनोहारी वर्णन वाल्मीकि की उत्कृष्ट काव्य प्रतिभा का परिणाम है।

राम ने सीता को 'सीते'[३], 'वैदेहि'[४] तथा 'मैथिलि'[५] कहकर पुकारा है। रावण ने भी उन्हें 'मैथिलि'[६] कहा है। ये सम्बोधन सीता के जन्म का, उनकी जाति और जन्मभूमि का परिचय देते हैं। 'सीता' अर्थात् हल से जुती हुई भूमि से उत्पन्न, 'वैदेही' अर्थात् विदेहकन्या तथा 'मैथिलि' अर्थात् मिथिला प्रदेश की रहने वाली। विदेह वह जाति थी जो मिथिला में बसी हुई थी। जनक उसी विदेह जाति के राजा थे। राम ने सीता को देवी[७] तथा देवकन्या (सुरसुतोपमा)[८] कहा है और देवकन्याएँ सदा से ही रूपवती समझी जाती रही हैं।

सीता को राम तथा रावण दोनों ने 'भामिनि'[९] कहा है जिसमें उनके सुन्दरी एवं कामिनी दोनों रूप प्रतिबिम्बित होते हैं। रावण के द्वारा सीता को 'विलासिनि' का जो सम्बोधन दिया गया वह जहाँ रावण की विलास-प्रवृत्ति का परिचायक है वहीं सीता के विलासोचित यौवनावस्था का भी संकेत समुपस्थित करता है–

चारुस्मिते चारुदति चारुनेत्रे विलासिनि।
मनोरमसि मे रामे नदी कलमिवाम्भसा॥[१०]

'अनिन्दिते'[११] अथवा 'अनिंद्यते'[१२] सम्बोधन सीता को दोषरहित तथा 'अनघे'[१३] उनको पापरहित बतलाता है। ये दोनों सम्बोधन सीता के रूप एवं चरित्र दोनों के सुन्दर और शुद्ध होने के परिचायक हैं।

---

३. **रामायण**, २/२८/५
४. **वही**, ६/१२३/४८,५५
५. **वही**, ६/१२३/१८,५२
६. **वही**, ३/५५/२८
७. **वही**, २/३०/२७
८. **वही**, ३/५८/४
९. **वही**, २/२८/१९; ३/४७/३०
१०. **वही**, ३/४६/२१
११. **वही**, २/९४/१५
१२. **वही**, ३/४७/२७
१३. **वही**, ७/४८/२१

'कल्याणि'[१४] 'शुभे'[१५] 'भद्रे'[१६] सीता को माङ्गलिक व्यक्तित्व वाला ठहराते हैं। रावण ने उन्हें 'शुभदर्शने'[१७] कहकर उनके इसी माङ्गलिक स्वरूप की प्रशंसा की है। वह कहता है कि हे शुभदर्शने ! मैं तो ऐसा समझता हूँ कि रूप की रचना करने वाले विधाता तुम्हें बनाकर फिर उस कार्य से विरत हो गये, क्योंकि तुम्हारे रूप की समता करने वाली दूसरी स्त्री नहीं है–

त्वां कृत्वोपरतो मन्ये रूपकर्त्ता स विश्वकृत्।
नहि रूपोपमा ह्यन्या तवास्ति शुभदर्शने ॥[१८]

सीता देखने में अत्यन्त सुन्दर थीं और वे शोभा की खान थीं। यह तथ्य राम एवं रावण दोनों के द्वारा उन्हें 'शोभने'[१९] कहने से प्रकट होता है। सीता का अंग-प्रत्यंग समुचित समानुपातिक तथा सुडौल था तभी राम ने उन्हें 'सर्वांगसुन्दरी'[२०] कहकर पुकारा है। रावण सीता को 'सुभगे'[२१] कहकर सम्बोधित करता है जिससे सीता का सुन्दर, मनोहर, सौभाग्यशाली तथा समृद्धिशाली स्वरूप अभिप्रेत है। नारी का सौभाग्य उसका पति-प्रेम है। सीता को अपने पति राम का प्रेम प्राप्त था तभी वे उनके साथ वन आ पाई थीं। 'वरवर्णिनि'[२२] सम्बोधन से प्रकट होता है कि सीता गौरवर्ण वाली थीं। राम ने स्पष्टतः उन्हें 'हेमाङ्गी'[२३] तथा 'हेमवर्णा'[२४] कहा है जिससे प्रकट होता है कि वे सोने के समान दमकती कान्तिवाली थीं। रावण ने सीता को सोने तथा चाँदी दोनों की चमक से देदीप्यमान बतलाया है– 'रौप्यकांचनवर्णाभे'।[२५]

सम्पूर्ण अंगराशि में मुखछवि का महत्त्व निराला होता है। सीता का मुख सुन्दर तथा शुभ दोनों था तभी उन्हें 'वरानने'[२६] एवं 'शुभानने'[२७] कहा गया। सीता के रूप की भूरि-भूरि

१४. रामायण, २/९५/११; ३/४६/३२
१५. वही, ७/४३/१६
१६. वही, २/९४/३; ३/४८/६
१७. वही, ५/२०/१३, २५
१८. वही, ५/२०/२५
१९. वही, २/९५/१२; ३/४६/२६; ७/४७/६
२०. वही, ३/६४/२९
२१. वही, ५/२०/२५
२२. वही, ३/४८/२; ३/६०/२८; ६/१२३/४५
२३. वही, ३/६४/३१
२४. वही।
२५. वही, ३/४६/१६
२६. वही, ३/४६/३१; ६/१२३/१५
२७. वही, २/३०/२८

प्रशंसा करते हुए रावण उनसे पूछता है कि हे सुमुखि ! तुम श्री, ह्री, कीर्ति, लक्ष्मी, अप्सरा, भूति अथवा स्वेच्छापूर्वक विहार करने वाली कामदेव की पत्नी रति तो नहीं हो ?

ह्रीः श्रीः कीर्तिः शुभा लक्ष्मीरप्सरा वा शुभानने।
भूतिर्वा त्वं वरारोहे रतिर्वा स्वैरचारिणी॥[२८]

मुख की उपमा प्रायः चन्द्रमा से दी जाती है। राम ने भी सीता को 'चन्द्रमुखी'[२९] कहा है। मुख की सुन्दरता में जिन तत्वों का प्रमुख योगदान रहता है उनमें नेत्र तथा दन्त उल्लेखनीय हैं। सीता के बड़े-बड़े, सुन्दर कमल के समान, मदिर तथा चंचल नेत्रों के लिये उन्हें 'विशालाक्षि'[३०] 'चारुनेत्रे',[३१] 'कमलेक्षणे',[३२] पद्माक्षी,[३३] पद्मपत्रविशालाक्षी,[३४] मदिरेक्षणे[३५] तथा शुभापाङ्गे[३६] कहा गया है। नेत्रों की शोभा और सुन्दरता के वर्णन में भौहों का सुन्दर होना भी सम्मिलित है। सीता की भौंहें बड़ी सुन्दर थीं। रावण ने इसीलिये उन्हें 'सुभ्रु'[३७] कहा था। रावण सीता की सुन्दर दंत-पंक्ति से प्रभावित हुआ था। तभी उसने उन्हें 'चारुदति'[३८] कहकर पुकारा था। मुख में यदि मुस्कान न हो तो नारी की सारी सुन्दरता बेकार है। सीता 'सुमुखी' थीं इसीलिये उनके अधरों पर सलज्ज स्मिति रहती थी। रावण ने उन्हें 'चारुस्मिते'[३९] तथा राम ने 'चारुहासिनी'[४०] कहा था। रावण को तो सीता की निश्छल मुस्कान में भी पवित्रता की झलक मिलती थी तभी उसने उन्हें 'शुचिस्मिते'[४१] का सम्बोधन दिया था।

---

२८. रामायण, ४/६/१७
२९. वही, ४/१/१००
३०. वही, ३/४६/१६; ६/१२३/५
३१. वही, ५/२०/२९
३२. वही, ३/६०/२६
३३. वही, ४/१/१८
३४. वही, ४/१/६७
३५. वही, २/३०/४०
३६. वही, २/३०/३४
३७. वही, ५/२०/३३
३८. वही, ५/२०/२९
३९. वही, ५/२०/२९
४०. वही, ३/६०/७९
४१. वही, ३/४६/२७

नारी-मुख की सुन्दरता उसके केश-विन्यास से द्विगुणित हो जाती है। यदि केश काले, चमकदार और मुलायम हों और उन्हें यदि सुरुचिपूर्ण ढंग से सँवारा गया हो तो मुख की सुन्दरता में चार-चाँद लग जाते हैं। सीता का केश-वेश भी सुन्दर था। राम तथा रावण दोनों ने उन्हें 'सुकेशि'[४२] कहा है। रावण ने सीता को 'असितकेशान्ते'[४३] कहकर उनके नवयौवना होने का भाव प्रकट किया है। श्वेत केश तो विगतयौवन के लक्षण हैं।

क्षीण कटि, नितम्ब और गोल जंघाएँ नारी-सौंदर्य की कसौटी कही जाती हैं। सीता को राम 'तनुमध्यमे'[४४] कहते हैं अर्थात् उनकी कटि क्षीण थी। 'सुश्रोणि'[४५] 'शुभश्रोणि'[४६] तथा 'वरारोहे[४७] जैसे सम्बोधन सीता के सुगढ़ नितम्बों का संकेत देते हैं। वे गजगामिनी थीं क्योंकि उनकी जंघाएँ हाथी की सूँड के समान ऊपर मोटी और नीचे पतली थीं ('नागनासोरु'[४८] 'गजनासोरु'[४९])।

□□□

४२. रामायण, ३/४६/२२; ३/६२/२०
४३. वही, ५/२०/३२
४४. वही, ६/१२३/४९
४५. वही, ४/१/४९; ५/२०/२३
४६. वही, २/३०/४२
४७. वही, ३/४६/२८
४८. वही, ५/२०/२
४९. वही, २/३०/३०

पुरातत्त्व के संदर्भ में भारतीय दर्शन का अनुशीलन

स्व० प्रो० कृष्णदत्त वाजपेयी

सागर

Indian Philosophy is related with man, his surroundings and his betterment here and hereafter. Here we find a beautiful combination of beauty, happiness and peace. The author in this paper has maintained that the archaeological findings are very much helpful in understanding the theoretical as well as the practical aspects of Indian philosophy.

दर्शन मानव-संस्कृति की आत्मा है। संस्कृति के बाह्य पक्ष के अंतर्गत मानव की आवास-विधा, खान-पान, वस्त्राभरण तथा विविध लौकिक आचार सम्मिलित हैं। विचार संस्कृति का आंतरिक पक्ष है। किसी देश या मनुष्य-समाज की उन्नति का पता इस बात से चलता है कि वहाँ चिंतन या विचार पक्ष की स्थिति क्या है और उस चिंतन को कहाँ तक कार्यरूप में परिणत किया जा सका है। इस प्रकार दर्शन का न केवल सैद्धान्तिक रूप होता है अपितु व्यावहारिक भी।

दर्शन का संबंध मानव से है। अतः दर्शन के विद्यार्थी के लिए यह आवश्यक है कि वह मानव के नृतत्त्वीय तथा सामाजिक विकास से परिचित हो। उसे यह जानना चाहिए कि सभ्यता के प्रारंभिक चरण से लेकर अब तक मानव किन-किन ऐतिहासिक परिस्थितियों से गुजरा है और उस कालक्रम में चिंतन के किन-किन रूपों ने लोक-जीवन को प्रभावित किया है। स्पष्ट है कि दर्शन का घनिष्ट संबंध नृतत्त्व, समाजशास्त्र और इतिहास से है।

भारतीय दर्शन के अध्येता के लिए पुरातत्त्व के तीनों चरणों का ज्ञान अपेक्षित है। प्रथम प्राक् इतिहास, जब मानव के निवास शिलागृह थे और वह वन्य जीवन की स्थिति में था। दूसरा आद्य इतिहास (ईसा पूर्व चौथी सहस्राब्दी से लेकर ई. पूर्व छठी शती तक), जब सभ्यता का विकास व्यवस्थित ढंग से हो गया था और जब उच्चस्तरीय वैदिक साहित्य का सृजन हुआ। तीसरा ऐतिहासिक काल (ईसवी पूर्व छठी शती से लेकर आधुनिक काल तक)।

पुरातत्त्वीय परिप्रेक्ष्य में भारतीय दर्शन का सिंहावलोकन लाभप्रद सिद्ध होगा। प्रथम युग में, आधुनिक अर्थों में, सभ्यता का निर्माण नहीं हो पाया था। वनचर जनों का जीवन मूलतः भौतिक था। पर्वतों की कन्दराओं या तरुतलों में निवास करने वाले और उदर-पोषण

हेतु अहेरी-जीवन बिताने वाले चिंतन के क्षेत्र में क्या कर सकते थे ? उन आदिम गिरिजनों द्वारा निर्मित पत्थरों के विविध अनगढ़ (कभी-कभी सुगढ़) हथियार तथा उनके द्वारा बनाये गये गुहा-चित्र, जो हाल के अन्वेषणों में सहस्त्रों की संख्या में, विशेषतः मध्यप्रदेश क्षेत्र में प्राप्त हुए हैं, उन लोगों के भौतिक जीवन पर रोचक प्रकाश डालते हैं।

परन्तु जब हम भारतीय इतिहास के आद्य काल में प्रवेश करते हैं तब क्रमशः भौतिक जीवन के साथ चिंतन-क्षेत्र का विकसित रूप उद्घाटित होता है। हड़प्पा संस्कृति के अनेक केन्द्रों का पता अब चल चुका है, जिससे ज्ञात हुआ है कि उत्तर-पश्चिम भारत में एक समृद्ध नगर-संस्कृति का निर्माण ईसवी पूर्व तीसरी सहस्त्राब्दी के आरंभ में हो गया था। इस संस्कृति का विकास लगभग १७०० ई. पूर्व तक जारी रहा। उत्तरी पंजाब से लेकर ताप्ती नदी तट तक तथा बिलोचिस्तान से लेकर उत्तर-प्रदेश के मेरठ जिले तक इस सभ्यता का विस्तार हुआ।

सिंधु घाटी में हड़प्पा, मोहनजोदड़ो आदि स्थलों की खुदाई में आद्यैतिहासिक भौतिक सभ्यता के प्रचुर अवशेष मिले हैं। उत्खनन में बहुसंख्यक अभिलिखित मुहरें भी प्राप्त हुई हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि इन मुहरों के लेख कतिपय वैदिक सूक्तों के मुख्य अंश हैं, जैसा कि हाल में कुछ विद्वानों ने मत व्यक्त किया है।

जहाँ तक दर्शन का संबंध है, यह उल्लेखनीय है, कि विश्व की प्राचीन सभ्यताओं में भारत को यह गौरव प्राप्त है कि आद्यैतिहासिक युग में यहाँ उच्च साहित्य का सृजन हुआ। ऋग्वेद, अथर्ववेद, ऐतरेय एवं शतपथ आदि ब्राह्मण-ग्रंथ तथा मुख्य उपनिषदों एवं अनेक सूत्र-ग्रंथों का निर्माण इस युग में हुआ। इस साहित्य में न केवल काव्योत्कर्ष दर्शनीय है, अपितु सामाजिक, धार्मिक एवं दार्शनिक अध्ययन की दृष्टि से अनेक ग्रन्थों का प्रभूत महत्व है। वस्तुतः भारतीय दर्शन का प्रारंभ ऋग्वेद-काल से ही मानना युक्ति-संगत होगा।

वैदिक साहित्य में दर्शन को उसके संश्लिष्ट रूप में देखा गया। इस साहित्य में मानव की महत्ता तथा उसके लौकिक अभ्युदय एवं पारलौकिक निश्रेयस् हेतु जो सूत्र निर्मित हुए उन्होंने एक व्यापक जीवन दर्शन का निर्माण किया। इस दर्शन में सत्य, ऋजुता, त्याग, और परोपकार को महत्त्व प्रदान किया गया। स्वतंत्र चिंतन और "वसुधैव कुटुम्बकम्" की भावनाओं को बल दिया गया और ऐहिक समृद्धि तथा आध्यात्मिक चिंतन में मधुर समन्वय स्थापित किया गया।

वैदिक विचारधाराओं का विकास भारतीय इतिहास में निरंतर जारी रहा। देशकाल के अनुरूप उनमें परिवर्तन भी होते रहे और उनकी व्याख्याएँ भी की जाती रहीं। मानव की

श्रेष्ठता, उसका व्यवस्थित जीवन, जिसमें आनंद और शांति का समावेश हो, और आध्यात्मिक चिंतन वैदिक दर्शन के मूल मंत्र हैं। न केवल परवर्ती भारतीय साहित्य में अपितु, बहुविध पुरातत्त्वीय कृतियों में इन मूल मंत्रों को निरूपित किया गया। अथर्ववेद में भूमि को 'माता' तथा मानव को उसका 'पुत्र' कहा गया "माता भूमिः पुत्रोऽहं पृथिव्याः"। सिंधु घाटी में तथा भारत के ताम्राश्मयुगीन अन्य स्थलों से पकी मिट्टी की बहुसंख्यक "मातृदेवी" प्रतिमाएँ मिली हैं जिनकी पूजा प्रचलित थी। ये प्रतिमाएँ अथर्ववेद के उक्त सूक्त को अभिव्यक्त करती हैं।

प्राकृतिक शक्तियों और उनकी प्रतिनिधि रूप में देवों की कल्पना का विकास भारतीय संस्कृति की एक महत्वपूर्ण देन है। वह कल्पना इस देश में विविध रूपों में प्रतिफलित हुई। वैदिक-पौराणिक धर्म में ही नहीं, जैन तथा बौद्ध धर्मों में भी, प्रतिमा को वैशिष्ट्य प्राप्त हुआ। देव-पूजा का व्यापक रूप इन धर्मों के माध्यम से विकसित हुआ, जिसने न केवल इस देश में, अपितु देश के बाहर लंका, बर्मा, थाइलैण्ड, कंबोडिया, जावा, सुमात्रा, तिब्बत, मध्य एशिया, चीन, जापान आदि देशों को भी प्रभावित किया।

साहित्य के अतिरिक्त मूर्तिकला, स्थापत्य, चित्रकला, संगीत और नाट्यकला तथा बहुसंख्यक शिलालेखों, ताम्रपत्रों और मुद्राओं का अध्ययन भारतीय दर्शन के व्यापक ज्ञान के लिए अत्यंत आवश्यक है। इहलोक तथा परलोक के प्रति जिन वैचारिक सिद्धांतों का प्रणयन भारतीय दार्शनिकों ने किया, उनका मूर्त रूप देश और देश के बाहर आज भी उपलब्ध है।

पुरातत्त्वीय सामग्री के सम्यक् परिदर्शन से कई बातें स्पष्ट हो जाती हैं, जिनका उल्लेख यहाँ आवश्यक है। पहली बात यह है कि भारतीयों ने प्राचीन काल में ऐहिक जीवन की उपेक्षा नहीं की। इस जीवन में उन्होंने सौन्दर्य, आनंद तथा शांति को समन्वित किया। भगवान् बुद्ध, तीर्थंकर महावीर या भगवान् विष्णु की प्रतिमा में न केवल अंग-प्रत्यंगों का सुचारु गठन द्रष्टव्य है अपितु, चक्रवर्ती और योगी की भावनाओं की सराहनीय अभिव्यक्ति भी है। अजन्ता और बाघ की चित्रित गुफाएँ, साँची, एलोरा, मामल्लपुरम्, तंजौर आदि के स्तूप और मंदिर तथा बहुसंख्यक कला-कृतियाँ भारतीय दर्शन के इस तत्त्व का उद्घोष करती हैं।

दूसरी बात यह है कि अनेक सभ्य देशों के साथ भारत के सांस्कृतिक संबंध ईसवी पूर्व तीसरी सहस्राब्दी से लेकर पूर्व मध्यकाल तक बने रहे। "एन्शिएंट इंडिया लिव्ड इन स्प्लेंडिड आइसोलेशन" (प्राचीन भारतीय कूपमंडूकवत् रहे) आदि पाश्चात्य विचारों को अब निरस्त किया जा चुका है। भारतीय जन रास्ते की कठिनाइयों की परवाह न कर स्थल या

जल मार्ग से विदेशों में जाते थे। बहुसंख्यक लोग वहीं बस जाते और वहां के स्थानीय लोगों में घुल-मिल जाते थे। भारतीय संस्कृति का प्रचार, जिसमें दार्शनिक सिद्धांत भी सम्मिलित थे, जिस आत्मीयता के साथ विदेशों में संपन्न हुआ उसका उदाहरण विश्व के इतिहास में अन्यत्र न मिलेगा। मनु का कथन यहाँ उल्लेखनीय है–

एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मनः ।
स्वं स्वं चरितं शिक्षेरन् पृथिव्यां सर्वमानवाः ॥

इस कथन में व्याप्त संदेश, निज-धर्म या चरित्र-पालन, को भारतीय मनीषियों ने विदेशों में बड़ी तत्परता के साथ स्नेहपूर्ण ढंग से फैलाया। इसके साक्षी श्रीलंका, हिन्दचीन, हिन्देशिया, तिब्बत, मध्य एशिया आदि देशों में आज तक विद्यमान बहुसंख्यक स्मारक और शिलालेख हैं।

तीसरा तथ्य यह है कि ईरान, यूनान, रोम आदि की विकसित सभ्यता के लोग भी भारतीय दर्शन से प्रभावित हुए। भारत पर सिंकदर के आक्रमण के पश्चात् यूनानियों के साथ हमारे संपर्क बढ़ने लगे। मौर्य साम्राज्य का अन्त होने के बाद उत्तर-पश्चिम भारत पर यूनानियों तथा शक-पह्लवों का अधिकार हुआ। उनके बाद कुषाणों ने अपनी सत्ता उत्तर भारत तक स्थापित कर ली। शकों की एक शाखा ने पश्चिमी भारत पर अपना आधिपत्य लगभग तीन शताब्दियों तक बनाये रखा। यह एक अत्यंत रोचक तथ्य है कि इन विदेशी शासकों पर भारतीय संस्कृति का प्रभूत प्रभाव पड़ा। ईसवी पूर्व दूसरी शती के यूनानी शासक अगाथोक्लोज ने अपने एक मुद्रा-प्रकार पर श्रीकृष्ण और बलराम की मूर्तियाँ प्रदर्शित कीं। यूनानियों, शकों, पह्लवों और कुषाणों के बहुसंख्यक सिक्कों पर नगर देवता, लक्ष्मी, शिव, उमा, स्कंद, गणेश, विशाख, महासेन, इन्द्र आदि भारतीय देवों की मूर्तियाँ अंकित हैं। उत्तर पश्चिम भारत पर शासन करने वाले अनेक विदेशी शासकों ने भारतीय लिपि–खरोष्ठी और ब्राह्मी तथा भारतीय भाषा प्राकृत को अपने सिक्कों पर स्थान दिया। इतना ही नहीं भारतीय प्रतीक चक्र, वेदिका, वृक्ष, वृषभ, गज आदि का अंकन भी उनकी मुद्राओं पर मिला है। अनेक विदेशियों ने अपने नाम भारतीय रखे यथा इन्द्रमित्र, वासुदेव, केदार आदि।

ईसवी पूर्व तीसरी शती के अंत में विदिशा (मध्य प्रदेश) के शुंग-शासक भागभद्र के समय में तक्षशिला के यूनानी शासक अंतलिकित का राजदूत हेलियोदोर विदिशा आया। यहाँ पर स्थित प्रसिद्ध विष्णु-मंदिर के सामने उसने पत्थर के एक विशाल गरुडध्वज की स्थापना की। इस स्तंभ पर अंकित लेख में हेलियोदोर ने अपने को "भागवत" (विष्णु का भक्त) लिखा है। स्तंभ पर भारतीय दर्शन के सार-रूप में एक श्लोक भी उत्कीर्ण है जिसका भावार्थ है—

'दम, त्याग और अप्रमाद–ये तीन अमृत-पद हैं जिनका सम्यक् विधि से अनुष्ठान करने पर मोक्ष की प्राप्ति होती है।' *(इंडियन एन्टीक्वेरी, 61, पृ. 203-05)*

भारत, नेपाल, तिब्बत, हिन्दचीन तथा हिन्देशिया में प्राप्त अनेक अभिलेखों में बुद्ध को ज्ञान, अनुकम्पा, और कारुण्य का प्रतीक कहा गया है। जैन तीर्थंकरों एवं विष्णु, शिव, लक्ष्मी आदि देवों की अभ्यर्थना भी अनेक अभिलेखों में द्रष्टव्य है।

विवेच्य विषय की दृष्टि से मौर्य सम्राट् अशोक के शिलालेख विशेष महत्व के हैं। इस शासक ने भारतीय दर्शन के नीतिमूलक सिद्धांतों पर बल दिया। अन्य विजयों की अपेक्षा उसने "धर्मविजय" को उत्कृष्ट बताया। अपने तेरहवें शिलालेख में उसने लिखा है–

तं च यो विजयो मंञतु यो धमविजयो। सो हिदलोकिको परलोकिको॥

धर्म विजय को अशोक ने इहलोक तथा परलोक दोनों के लिए महत्त्वपूर्ण बताया है। अशोक के सातवें शिलालेख में दया, दान, सत्य, पवित्रता, मार्दव, तथा साधुता पर विशेष जोर दिया गया है।

अशोक, खारवेल, चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य, हर्षवर्धन आदि बहुसंख्यक राजाओं के उदाहरण हमारे सामने हैं, जिन्होंने धर्म के मामले में अत्यधिक उदार तथा सहिष्णु नीति को अपनाया।

खारवेल के प्रसिद्ध हाथीगुम्फा अभिलेख में उसे सभी मुख्य दार्शनिकों का पूजक तथा सभी धर्मों के देवायतनों का संस्कार कराने वाला कहा गया है–

सबपाखडपूजको सबदेवायतन-सकारकारको

विभिन्न धर्मों तथा दर्शनों के प्रति सहिष्णुता व्यंजित करने वाले प्राचीन शिलालेखा- और ताम्रपत्रों की संख्या बहुत बड़ी है। इसी प्रकार दार्शनिकों, धर्माचार्यों, माता-पिता आदि के प्रति सम्मान व्यक्त करने वाले अभिलेख भी प्रचुर संख्या में मिले हैं। उत्तर तथा दक्षिण भारत में प्राप्त बीसियों जैन तथा बौद्ध अभिलेखों में दान-दाताओं ने उक्त महज्जनों का स्मरण बड़ी श्रद्धा से किया और अपने दान के पुण्य का भागी उन्हें भी बनाया। प्राचीन शक संवत् १३६ के एक लेख में, जो शकवंशीय शासक ऐजेज द्वितीय के राज्यकाल में तक्षशिला के धर्मराजिक स्तूप में लगा था, वाह्लीक निवासी दानदाता द्वारा सर्वबुद्धों, प्रत्येक बुद्धों, अर्हतों, सर्वसत्त्वों (सभी प्राणियों) के साथ माता-पिता, मित्र, सचिव तथा जाति बंधुओं के आरोग्य की कामना की गयी है।

ऐसे शिलालेखों तथा मुद्राओं की संख्या बहुत बड़ी है जिनमें सभी प्राणियों के हितसुख की कामना की गयी है। पल्लववंशी शासक शांतिवर्मा के तालगुंड अभिलेख में "स्वस्ति प्रजाभ्यः" शब्द आया है।

धातु तथा मिट्टी की प्राचीन मुद्राओं पर "पुण्यलाभ" "धर्म कर्तव्य कल्याणञ्च" आदि भारतीय दर्शन के प्रतीक मंत्र लिखे मिले हैं। ये मुहरें मंदिरों में प्रसाद-रूप से बांटी जाती थीं। बौद्धों ने अपने देवालयों में इस प्रकार की विशेष व्यवस्था की थी। बौद्ध मंत्र जो इन मुहरों पर उत्कीर्ण मिला है, इस प्रकार है-

"ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतुं तेषां तथागतो ह्यवदत्।
तेषां च यो निरोधो एवं वादी महाश्रमणः॥"

इस मंत्र का तात्पर्य यह है कि कारण से उत्पन्न धर्मों के हेतु को और उनके निरोध के उपाय को महा श्रमण बुद्ध ने बताया है।

प्राचीन काल में मंदिर, विहार, प्रतिमा, पुण्यशाला आदि का निर्माण बड़ी संख्या में हुआ। ये निर्माण अधिकतर धार्मिक महिलाओं द्वारा कराये गये। इस निर्माण कार्य में उनकी स्वार्थ भावना न थी, बल्कि धर्म कर्तव्य समझ कर उनका निर्माण कराया जाता था।

भूमि दान संबंधी शिलालेखों तथा ताम्रपत्रों की संख्या बहुत बड़ी है। दान-पत्र के अंत में व्यासगीत श्लोक रहते थे, जो बृहस्पति स्मृति या पुराणों से उद्धृत किये जाते थे। जीवन की क्षणभंगुरता को देखते हुए पुण्य कार्यों के प्रति विशेष रुचि थी। मंदसौर से औलिकरवंशी शासक नरवर्मा का एक शिलालेख विक्रम सं. ४६१ (४०४ ई.) का मिला है। उसमें श्री कृष्ण के भक्त, राजा नरवर्मा का उल्लेख इस प्रकार किया गया है।

मृगतृष्णाजलस्वप्नविद्युद्दीपशिखाचलम् ।
जीवलोकमिमं ज्ञात्वा शरण्यं शरणं गतः ॥

यहाँ जीवन की उपमा मृग-मरीचिका तथा क्षणभंगुर विद्युत्-शिखा से दी गयी है। भारतीय जीवन-दर्शन में ऐहिक एवं पारलौकिक संकल्पों का समन्वय जावा (यवद्वीप) के कलस्सन नामक स्थान में प्राप्त निम्नलिखित पाषाण-लेख में दर्शनीय है :-

अनेन पुण्येन विहारजेन प्रतीत्यजातार्थविभागविज्ञाः ।
भवन्तु सर्वे विभवोपपन्ना जना जिनानामनुशासनज्ञाः ॥

उक्त विवरणों से यह बात स्पष्ट है कि भारतीय दर्शन के सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक रूपों की जानकारी हेतु पुरातत्त्व की सामग्री कितनी अधिक सहायक है। दार्शनिकों के अतिरिक्त, रससिद्ध साहित्यकारों एवं शिल्पियों का योगदान इस दिशा में उल्लेखनीय है। साहित्य एवं शिल्प के माध्यम से इन मनीषियों ने दर्शन के गूढ़सिद्धांतों को सर्वसुलभ बनाने में निःसंदेह सराहनीय भूमिका निभायी।

भारतीय पुरातत्त्व के विवेचन से ज्ञात होगा कि आद्यैतिहासिक युग से ही भारतीय चिंतकों का समाज के साथ गहरा लगाव रहा है। समाज के प्रति वे अपना विशेष उत्तरदायित्व मानते थे। प्राचीन काल में ऋषि, मुनि ही दार्शनिक रहे हों, ऐसा नहीं था। लौकिक एवं आध्यात्मिक तत्त्वों के सम्यक् ज्ञाता तथा समाज हित में उनका सही प्रयोग करने वाले अन्य चिंतक भी दार्शनिक थे। देश-काल की बदलती परिस्थितियों के अनुरूप उन्होंने तत्त्वज्ञान को व्यावहारिक बनाने में और समाज के दिशा-प्रदर्शन में महत्त्वपूर्ण भूमिकाएँ निभायीं।

दार्शनिक के लिये अपने विषय के साथ इतिहास, साहित्य, मनोविज्ञान आदि का ज्ञान अपेक्षित है, तभी वह समाज के प्रति अपने दायित्व का उचित निर्वाह कर सकता है। श्री कृष्ण, गौतमबुद्ध, तीर्थंकर महावीर, व्यास, कौटिल्य, मनु, शंकर, तुलसीदास आदि पूर्वकालीन मनीषी इसके उदाहरण हैं।

समाज एक चैतन्य तत्त्व है। उसमें परंपराओं के प्रति गहरी आस्था होती है। किसी नये दार्शनिक सिद्धांत या विचारधारा को समाज में जल्दी प्रतिष्ठित करना आसान नहीं है। मौर्य सम्राट् अशोक ने जब तक दर्शन के शाश्वत सिद्धान्तों और नैतिक तत्त्वों के प्रचार की बात की, वह बहुत सफल रहा, परन्तु जब उसने देश के सारे समाज को बौद्ध धर्मावलम्बी बनाने की बात सोची तब वह उसमें कृतकार्य नहीं हुआ। बहुमुखी परंपराओं से अनुप्राणित समाज को एकमुखी बनाना आसान नहीं। इतिहास इसका साक्षी है।

□□□

अदवा घाटी में बृहत्पाषाणिक समाधियाँ

डॉ. शीतला प्रसाद सिंह

रीवाँ (म. प्र.)

The author in this paper has thrown light on the huge stone graves at several places in the Adavā valley situated in the northern region of Kaimūr Hills. The archaeological finds show their similarity with Kakoriyā and Koldihawā culture, dating upto 1500 B.C.

अदवा जिसके प्रवाह बेसिन का अक्षांशीय विस्तार २४°३३'४५" उत्तरी अक्षांश से ८१°५३' ५५" पूर्वी देशान्तर तक है, सोन नदी के उत्तरवर्ती दो पहाड़ियों की उपत्यका में एक संकरी घाटी में बहती है, जिसे अदवा घाटी के नाम से अभिहित करते हैं। यह कैमूर पहाड़ियों की उपत्यका दुधवरिया (बहेराडबर) से निकलकर रीवाँ से होती हुई मिर्जापुर जिले में नौगवां ग्राम के पास टोहन डॉड़ी (टोकवा ग्राम) नामक स्थान में बेलन नदी में समाहित हो जाती है। इलाहाबाद विश्वविद्यालय के प्राचीन इतिहास, संस्कृति एवं पुरातत्त्व विभाग द्वारा १९८०-८१ में अदवा घाटी में किये गए सर्वेक्षण एवं मुनहाई (२४°३७' ३०" उत्तरी अक्षांश से ८२°१३' १५" पूर्वी देशान्तर), अमहटा (२४° ३७' १५" उत्तरी अक्षांश से ८२°१३' ४५" पूर्वी देशान्तर) एवं मघा (२४° ३७' ०" उत्तरी अक्षांश से ८२° १८' ४५" पूर्वी देशान्तर) बृहत्पाषाणिक पुरास्थलों के उत्खनन के फलस्वरूप संगोरा समाधि (केयर्न सर्किल), सिस्ट समाधि एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट बृहत्पाषाणिक समाधियाँ एवं वहाँ से प्राप्त पुरावशेषों के सम्बन्ध में विस्तृत जानकारी प्राप्त हुई (**इण्डियन आर्क्यालॉजीः ए रिव्यू** १९८०-८१ पृ. ७३)।

बृहत्पाषाणिक समाधियों का भारत में ही नहीं अपितु विश्व के पुरातत्त्व में भी महत्वपूर्ण स्थान है। पुरानी दुनिया के यूरोप, एशिया और अफ्रीका इन तीनों महाद्वीपों के विभिन्न देशों में बृहत्पाषाणिक समाधियाँ मिली हैं।

भारत में बृहत्पाषाणिक समाधियों का अत्यन्त विस्तृत क्षेत्र में प्रसार था। दक्षिणी भारत में कर्नाटक, आन्ध्रप्रदेश, केरल एवं तमिलनाडु से बृहत्पाषाणिक समाधियों के पुरास्थल प्रकाश में आ चुके हैं।

विन्ध्य क्षेत्र के मिर्जापुर जिले के दक्षिणांचल से इस तरह की समाधियों के अस्तित्व की सूचना उन्नीसवीं शताब्दी में ए. कार्लायल ने सर्वप्रथम दी थी। उत्खनन के अभाव में इन समाधियों के सांस्कृतिक स्वरूप के विषय में निश्चित रूप से कुछ कहना सम्भव न था, किन्तु १९६२-६३ ई. में दक्षिणी उत्तर प्रदेश के विन्ध्य क्षेत्र में पहाड़ी इलाके में वाराणसी, मिर्जापुर, इलाहाबाद, बांदा, एवं मध्य प्रदेश के सीधी, रीवा तथा सतना जिलों का व्यापक सर्वेक्षण किया गया (इण्डियन आर्क्यालॉजीः ए रिव्यू १९६२-६३ पृ. ३२)। जिन नदियों की घाटी का सर्वेक्षण किया गया, उनमें कर्मनाशा, चन्द्रप्रभा, गडई, जर्गो (चुनार के पास) छतर की नदी, जोगियादरी, क्यांवनाला, सिमरिया नाला, सेवती, बेलन, अदवा, टोंस, ओहन, पयस्वनी, मन्दाकिनी, आदि उल्लेखनीय है। महत्वपूर्ण स्थलों में उत्तरी-विन्ध्य क्षेत्र के वाराणसी जिले के चकिया, वाराणसी जिले के चन्द्रप्रभा नदी के दाहिने किनारे पर हथिनिया पहाड़ी, चन्द्रप्रभा नदी पर ककोरिया, एवं बेलन नदी पर कोटिया आदि विशेष उल्लेखनीय है।

अदवा क्षेत्र में बृहत्पाषाणिक समाधियों के विस्तार को आँकने के लिए यहाँ का व्यापक सर्वेक्षण किया गया, जिसके फलस्वरूप बृहत्पाषाणिक समाधियों के स्थल जिन अवस्थाओं से मिले हैं वे निम्न हैं :-

१. नदी के दक्षिणवर्ती पहाड़ के ढाल के नीचे मैदान में।

२. नदी के उत्तरी किनारे पर।

३. नदी के दक्षिणी किनारे अथवा उससे थोड़ी दूर हटकर समतल मैदान में।

इस क्षेत्र के विस्तृत सर्वेक्षण करने के परिणामस्वरूप देखने में आया है कि किसी-किसी स्थल पर बृहत्पाषाणिक समाधियों की अवशिष्ट संख्या मात्र 2 अथवा एक है। वास्तव में ऐसे स्थलों पर इनको व्यापक रूप से नष्ट किया गया है, या तो इस स्थल पर खेत बना लिए गए हैं अथवा खजाने की खोज में लोगों ने इन्हें नष्ट किया है। इधर विगत दो वर्षों से हमारे देखते देखते कई पुरास्थलों पर स्थानीय लोगों द्वारा अनेक समाधियों को नष्ट कर दिया गया है और कुछ को इतना छिन्न-भिन्न कर दिया गया है, जिन्हें पहचान पाना ही सम्भव नहीं है।

अदवा घाटी में किए गए सर्वेक्षण के फलस्वरूप बृहत्पाषाणिक समाधियों के कुल 37 पुरास्थल मिले हैं, जो निम्न हैं :-

पिपराही : (२४° ३५" उत्तरी अक्षांश से ८२° ६" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण निकटवर्ती ग्राम हरदी से ३ कि.मी. पूर्व म. प्र. में रीवा जिले के उपविभाग मऊगंज में स्थित है। यहाँ से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या २ है। इनमें एक धरातल से ४५ से.मी. ऊँची है जिसका व्यास ८ मीटर तथा दूसरी धरातल से १.१० मीटर ऊँची है जिसका व्यास १० मीटर है।

जोगीबीर : (२४° ३५" उत्तरी अक्षांश से ८२° ७" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से १ कि.मी. पूर्व म. प्र. के रीवा जिले में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधियों की संख्या १३ है, जो धरातल से ६० से. मी. से १.१५ मीटर ऊंची है, जिनका व्यास ६ मीटर से १४ मीटर है।

बीरादेई : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° ८" पूर्वी देशान्तर)

बीरादेई पुरास्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से लगभग ५ कि. मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। यहां से संगोरा समाधि एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियों को मिलाकर कुल ४८ बृहत्पाषाणिक समाधियाँ मिली हैं। इनमें संगोरा समाधियाँ धरातल से ४० से. मी. से १.९२ मीटर ऊंची मिली हैं, जिनका व्यास ४ मीटर से १५.२० मीटर तक है।

नकवार : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १०" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण, पिपराही ग्राम से लगभग ७ कि.मी. पूर्व एवं निकटवर्ती ग्राम तेलदह से पश्चिम मऊगंज में स्थित है। यहाँ पर प्राप्त सम्पूर्ण संगोरा समाधियों की संख्या ५९ है।

बरदिहवा : (२४° ३५" उत्तरी अक्षांश से ८२° २" पूर्वी देशान्तर)

यह पुरास्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से लगभग ७ कि.मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से १८ संगोरा समाधियों को मिलाकर कुल १९ बृहत्पाषाणिक समाधियाँ मिली हैं।

तेलदह : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १२" पूर्वी देशान्तर)

यह बृहत्पाषाणिक स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से लगभग ९ कि. मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से १२ संगोरा समाधि एवं १ सिस्ट समाधि को मिलाकर कुल १३ बृहत्पाषाणिक समाधियाँ मिली हैं।

टेंड्हरिया डॉड़ी (अमहटा) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से लगभग १५ कि. मी. पूर्व तथा निकटवर्ती ग्राम धनुहीनार से ३ कि. मी. पश्चिम मऊगंज में स्थित है। यहां से संगोरा समाधि एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट प्रकार की समाधियों को मिलाकर कुल ९९ बृहत्पाषाणिक समाधियाँ मिली हैं।

विजयी वाली डाँड़ी (अमहटा) : २४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

विजयी वाली डाँड़ी (अमहटा) बृहत्पाषाणिक स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से १५ कि. मी. में स्थित है। इस स्थल से ४ संगोरा समाधि एवं २ संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट प्रकार की समाधियों को मिलाकर कुल ६ समाधियाँ मिली हैं।

जिगनहवा डाँड़ी (अमहटा) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १३" पूर्वी देशान्तर)

यह बृहत्पाषाणिक पुरास्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से लगभग १४ कि. मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से १३ संगोरा समाधियाँ एवं २ संगोरा समाधि के मध्य से सिस्ट प्रकार की समाधियों को मिलाकर १५ बृहत्पाषाणिक समाधियाँ मिली हैं।

भडकहवा डॉड़ी (अमहटा) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

यह पुरास्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से लगभग १६ कि. मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट प्रकार की समाधि संख्या २ है।

अमरहिया डॉड़ी (अमहटा) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १५" पूर्वी देशान्तर)

अमरहिया डॉड़ी (अमहटा) बृहत्पाषाणिक स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से लगभग १५ कि. मी. पूर्व में स्थित है। यहाँ से ५८ संगोरा समाधि एवं ३ संगोरा समाधि से मध्य में सिस्ट प्रकार की समाधियाँ मिली हैं।

निगोड़ी डॉड़ी (अमहटा) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १४" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से लगभग १४ कि.मी. पूर्व मऊगंज में है, इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधियों की संख्या १३ है।

हरदिहवा डॉड़ी (ठेंगराही) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° ९" पूर्वी देशान्तर)

हरदिहवा डॉड़ी (ठेंगराही) बृहत्पाषाणिक स्थल पिपराही से १२ कि. मी. पूर्व एवं निकटवर्ती ग्राम अमहटा से २ कि. मी. पश्चिम में स्थित है। यहाँ से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या २ है।

चौरा डॉड़ी (मुनहाई) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल पिपराही से १७ कि.मी. पूर्व एवं निकटवर्ती ग्राम अमहटा से ३ कि. मी. उत्तर-पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या २ है।

पटपरिया डॉड़ी (मुनहाई) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

यह बृहत्पाषाणिक पुरास्थल अदवा नदी के उत्तर पिपराही से १८ कि.मी. उत्तर-पूर्व निकटवर्ती ग्राम अमहटा से ३ कि.मी. उत्तर मऊगंज में स्थित है। यहाँ से संगोरा समाधि एवं २ संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियाँ मिली हैं।

दानीसोन (मुनहाई-II) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १५" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थान पिपराही ग्राम से लगभग १७ कि.मी. उत्तर पूर्व एवं निकटवर्ती ग्राम अमहटा से २ कि.मी. उत्तर मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधि की कुल संख्या २० है।

बहरहिया डॉड़ी (महदेवा) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° ८" पूर्वी देशान्तर)

यह पुरास्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से लगभग १४ कि. मी. पूर्व रीवाँ जिले में स्थित है। इस स्थल से ७२ संगोरा समाधियाँ एवं ६ संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियाँ मिली हैं।

कोलानडीह (महदेवा) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १४" पूर्वी देशान्तर)

अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से १३ कि.मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से संगोरा समाधि एवं संगोरा समाधि के मध्य सिस्ट प्रकार की समाधियों की कुल संख्या १८ है।

तेंदुआही डांड़ी (महदेवा) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १२" पूर्वी देशान्तर)

अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से १३ कि.मी. उत्तर पूर्व मऊगंज में स्थित है। यहाँ से प्राप्त संगोरा समाधियों की संख्या २ है।

महदेवा ग्राम : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १२" पूर्वी देशान्तर)

महदेवा ग्राम बृहत्पाषाणिक पुरास्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से १४ कि.मी. पूर्व में स्थित है। इस स्थल से ३२ संगोरा समाधि एवं २ संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियाँ मिली हैं।

पकरहिया डॉड़ी (नेबूहा) : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १४" पूर्वी देशान्तर)

अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से १६ कि.मी. पूर्व एवं अमहटा से २ कि. मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या ६४ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियों की संख्या ७ है।

ढेंकुहा : (२४° ३६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १७" पूर्वी देशान्तर)

अदवा नदी के उत्तर पिपराही ग्राम से १५ कि.मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। यहाँ से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या २ है।

धनुहीनार : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से लगभग १८ कि.मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या २ है।

चकरघटा डॉड़ी (बघेली टोला) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से लगभग १७ कि.मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। यहाँ से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या २ है।

बरहवा डॉड़ी (नेबूहा) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

बरहवा डॉड़ी (नेबूहा) स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से १७ कि.मी. पूर्व एवं अमहटा से ३ कि.मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से १ संगोरा समाधि एवं १ संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधि मिली है।

जड़कुड़ : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से लगभग २१ कि.मी. पूर्व, निकटवर्ती ग्राम जरबैला से १ कि.मी. दक्षिण मऊगंज में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधियों की संख्या १६ है।

चौरासी डॉड़ी (जरबैला) : (२४° ३८" उत्तरी अक्षांश से ८२° १६" पूर्वी देशान्तर)

अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही से २१ कि.मी. पूर्व रीवा जिले में स्थित है। इस स्थल से ५ संगोरा समाधि एवं २ संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियाँ मिली हैं।

भोडतियान टोला : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १७" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण एवं पिपराही ग्राम से २१ कि.मी. पूर्व स्थित है। यहाँ से संगोरा समाधि की संख्या ३७ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट की संख्या १ है।

पथरहिया : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १७" पूर्वी देशान्तर)

अदवा नदी के दक्षिण पिपराही ग्राम से २० कि.मी. पूर्व एवं निकटवर्ती ग्राम धनुहीनार से २ कि.मी. पूर्व मऊगंज में स्थित है। यहाँ से संगोरा समाधि की संख्या १८ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियों की संख्या ४ है।

बहेरहा डॉड़ी (मघा) : (२४° ३७" उत्तरी अक्षांश से ८२° १९" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के दक्षिण-पूर्व एवं पिपराही से लगभग २५ कि.मी. पूर्व मिर्जापुर जिले में स्थित है। इस स्थल से ९० संगोरा समाधि एवं ९ संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियाँ मिली हैं।

मुदुलिया डॉड़ी (कौलझर) : (२४° ४३" उत्तरी अक्षांश से ८२° १९" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के पूर्व अधेसर पहाड़ से ८ कि.मी. उत्तर एवं निकटवर्ती ग्राम ोखरा से ४ कि.मी. उत्तर मिर्जापुर जिले में स्थित है। यहाँ से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या ्७ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियों की संख्या १० है।

करौंदहा ग्राम : (२४° ४१" उत्तरी अक्षांश से ८२° २०" पूर्वी देशान्तर)

यह स्थल अदवा नदी के पूर्व एवं मनिगड़ा ग्राम से ५ कि.मी. उत्तर-पश्चिम मिर्जापुर जिले में स्थित है। यहाँ से संगोरा समाधि की संख्या ३६ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट की संख्या ९ है।

पथरहिया डॉड़ी (बैध) : (२४° ४६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १९" पूर्वी देशान्तर)

पथरहिया डॉड़ी (बैधा) स्थल अदवा नदी के पश्चिम एवं निकटवर्ती ग्राम कौलझर से ४ कि.मी. पूर्व मिर्जापुर जिले में स्थित है। यहाँ से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या २९ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियों की संख्या ३ है।

चेरूलहवा डॉड़ी (बैधा) : (२४° ४४" उत्तरी अक्षांश से ८२° १९" पूर्वी देशान्तर)

यह अदवा नदी के पश्चिम एवं कौलझर ग्राम से ३ कि.मी. पश्चिम मिर्जापुर जिले में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधि की संख्या ३१ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट की संख्या १२ है।

कोठीखुर्द : (२४° ४४" उत्तरी अक्षांश से ८२° १९" पूर्वी देशान्तर)

कोठी खुर्द स्थल अदवा नदी के पूर्व एवं निकटवर्ती ग्राम बैधा से २ कि.मी. उत्तर मिर्जापुर जिले में स्थित है। इस स्थल से संगोरा एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियों की संख्या ३ है।

टिकुरी डॉड़ी (अहुगी कला) : (२४° ४६" उत्तरी अक्षांश से ८२° १८" पूर्वी देशान्तर)

यह बृहत्पाषाणिक पुरास्थल अदवा नदी के पश्चिम, बैधा ग्राम से ८ कि.मी. उत्तर एवं निकटवर्ती ग्राम कोठी खुर्द से ५ कि.मी. उत्तर मिर्जापुर जिले में स्थित है। इस स्थल से संगोरा समाधि की संख्या २७ एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियों की संख्या १३ है।

बसुली डॉड़ी (गोर्गी) : (२४° ४५" उत्तरी अक्षांश से ८२° १८" पूर्वी देशान्तर)

यह बृहत्पाषाणिक स्थल अदवा नदी के पूर्व एवं बैधा ग्राम से लगभग ६ कि.मी. उत्तर पूर्व मिर्जापुर जिले में स्थित है। इस स्थल से प्राप्त संगोरा समाधियों की संख्या ४ है।

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट है कि इन पुरास्थलों से संगोरा समाधि, सिस्ट समाधि, एवं संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियाँ मिली हैं, जिसका विवरण निम्न है:–

1. संगोरा समाधियाँ (केयर्न सर्किल) :

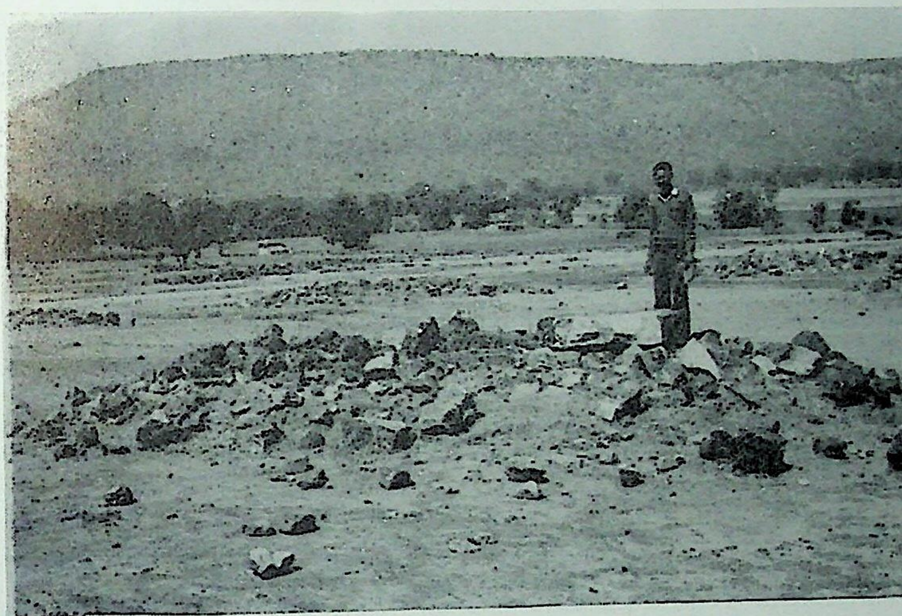
संगोरा समाधि के निर्माण के लिए जमीन में ३० सेमी. से लेकर १ मीटर तक गहरा गड्ढ़ा खोदा जाता था। गड्ढे के फर्श पर मनुष्य के अस्थि अवशेष, जानवरों की हड्डियाँ, मिट्टी के बर्तन, तांबे एवं लोहे के उपकरण और मनके आदि रखकर गड्ढे को मिट्टी से भर दिया जाता था। समाधि को भर देने के बाद उनके ऊपर और अगल-बगल पत्थर के टुकड़ों का एक ढेर लगा दिया जाता था। अदवा घाटी में संगोरा समाधियों का व्यास ४.२५ मीटर से १५.४५ मीटर है, जबकि ऊँचाई ४० सेमी. से १.३५ मीटर तक मिलती है।

2. सिस्ट समाधियाँ :

सिस्ट की चारों दीवारों का निर्माण चार शिलाओं से किया गया है। इनका निर्माण जमीन की सतह से ऊपर ही किया जाता था। सिस्ट समाधि की दिक् स्थापना अधिकांशतः पूर्व-पश्चिम की ओर मिलता है। पूर्वी अर्थोस्टेट में एक अर्द्धवृत्ताकार, वृत्ताकार अथवा चतुर्भुजाकार छेद होता है, जिसे प्रवेश छिद्र या गवाक्ष (पोर्ट होल) कहा जाता है। इस छिद्र का निर्माण प्रयोजन सम्भवतः मृतात्मा को समय समय पर भेंट पूजा चढ़ाने या अस्थियाँ डालने के लिए किया जाता था। सिस्ट को ऊपर से ढकने के लिए एक या एक से अधिक शिलाओं का उपयोग किया जाता था, जिसे ढक्कन (कैपिंग स्टोन) कहा जाता है। अदवा की घाटी में जो सिस्ट समाधियाँ मिली हैं, उनकी लम्बाई १०५ मीटर और उनकी चौड़ाई ६० सेमी. से १.४५ मीटर मिलती है। अदवा की सिस्ट समाधियों की शीर्ष शिलाएं (ढक्कन) अपने मूल स्थान से थोड़ा हटाई हुई मिली हैं।

3. संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट :

संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधि के निर्माण के लिए जमीन में लगभग 1.37 मीटर तक गहरा आयताकार गड्ढा खोदा जाता था। अन्त्येष्टि सामग्री के रूप में कृष्ण लोहित मृद्भाण्ड, लघुपाषाण उपकरण, जानवरों की हड्डियाँ आदि रखने के बाद कब्र को गड्ढा खोदते समय निकाली हुई मिट्टी से भर दिया जाता था। समाधि को भर देने के बाद उसके ऊपर और आस-पास चारों तरफ पत्थर के टुकड़ों का एक ढेर लगा दिया जाता था। अदवा घाटी में संगोरा समाधि के मध्य में सिस्ट समाधियाँ ३० सेमी. से २.४० मीटर ऊँची मिली हैं, और इनका व्यास ४ मीटर से २४ मीटर तक है। इन समाधियों से काले एवं लाल मृद्भाण्ड, जानवरों की हड्डियाँ, जंली-मिट्टी, मनके, चूड़ियाँ एवं लघुपाषाण उपकरण मिले हैं।



सिस्ट समाधि-अदवा घाटी



संगोरा समाधियाँ-अदवा घाटी

अदवाघाटी में स्थित बृहत्पाषाणिक समाधियों के प्राप्त पुरावशेषों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि ये बृहत्पाषाणिक समाधि स्थल वाराणसी में चन्द्रप्रभा नदी पर ककोरिया एवं इलाहाबाद में बेलन नदी पर कोलडिहबा के समान है। अदवां के ही समान मृद्भाण्ड उत्तर प्रदेश के गंगा घाटी में, एटा जिले में अतरंजीख़ेड़ा द्वितीय गया जिले में चिरांड द्वितीय एवं बिहार के सरान जिले से भी प्राप्त हुए हैं। ककोरिया मृद्भाण्डों के समान डेक्कन एवं दक्षिणी भारत तथा उत्तर प्रदेश में वाराणसी जिले के बृहत्पाषाणिक संस्कृतियों से भी मिले हैं। क़कोरिया और कोलडिहवा की पात्र-परम्परा के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि ककोरिया की मृद्भाण्ड परम्परा प्राचीनतर है। इस आधार पर इसके प्रचलन का समय लगभग १५०० ई.पू. माना जा सकता है। यही तिथि लगभग अदवा घाटी के बृहत्पाषाणिक समाधियों के लिए भी निश्चित की जा सकती है, क्योंकि इस क्षेत्र की बृहत्पाषाणिक समाधियों के उत्खनन से लोहे के उपकरण नहीं मिले हैं, इसलिए इन्हें ताम्रपाषाणिक काल से सम्बन्धित माना जा सकता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ

१. "इण्डियन आर्क्यालॉजी : ए रिव्यू" १९६२-६३ पृष्ठ– ३२-३८, १९६३-६४ पृष्ठ ५७-५८, १९६७-७० पृष्ठ ३८, १९८०-८१ पृष्ठ ७२-७३

२. के.एन. दीक्षित १९६९ : "दि ओरिजिन डिस्ट्रीब्यूशन ऑफ मेगालिथ्स इन इण्डिया" बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी, वाराणसी

३. जे. एन. पाल १९८६ : "आर्क्यालॉजी ऑफ सदर्न उत्तर प्रदेश सेरामिक इण्डस्ट्रीज ऑफ नार्दर्न विन्ध्यन", इलाहाबाद।

४. जे. एन. पाण्डेय १९८३ : "पुरातत्व विमर्श" इलाहाबाद।

५. वी. डी. मिश्र ऐण्ड बी. बी. मिश्र १९७७ : "मेगालिथिक कल्चर्स आफ साउथ ईस्टर्न उत्तर प्रदेश" इन एल. गोपाल, डी. डी. कौशाम्बी कोमेमोरेशन वाल्यूम, पृष्ठ ३०९-२०, वाराणसी।

६. आर. के. वर्मा १९७७ : "भारतीय प्रागैतिहासिक संस्कृतियाँ" इलाहाबाद।

□□□



संगोरा समाधियाँ-अदवा घाटी

अदवाघाटी में स्थित बृहत्पाषाणिक समाधियों के प्राप्त पुरावशेषों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि ये बृहत्पाषाणिक समाधि स्थल वाराणसी में चन्द्रप्रभा नदी पर ककोरिया एवं इलाहाबाद में बेलन नदी पर कोलडिहबा के समान है। अदवां के ही समान मृद्भाण्ड उत्तर प्रदेश के गंगा घाटी में, एटा जिले में अतरंजीख़ेड़ा द्वितीय गया जिले में चिरांड द्वितीय एवं बिहार के सरान जिले से भी प्राप्त हुए हैं। ककोरिया मृद्भाण्डों के समान डेक्कन एवं दक्षिणी भारत तथा उत्तर प्रदेश में वाराणसी जिले के बृहत्पाषाणिक संस्कृतियों से भी मिले हैं। क़कोरिया और कोलडिहवा की पात्र-परम्परा के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि ककोरिया की मृद्भाण्ड परम्परा प्राचीनतर है। इस आधार पर इसके प्रचलन का समय लगभग १५०० ई.पू. माना जा सकता है। यही तिथि लगभग अदवा घाटी के बृहत्पाषाणिक समाधियों के लिए भी निश्चित की जा सकती है, क्योंकि इस क्षेत्र की बृहत्पाषाणिक समाधियों के उत्खनन से लोहे के उपकरण नहीं मिले हैं, इसलिए इन्हें ताम्रपाषाणिक काल से सम्बन्धित माना जा सकता है।

सन्दर्भ ग्रन्थ

१. "इण्डियन आर्क्योलॉजी : ए रिव्यू" १९६२-६३ पृष्ठ– ३२-३८, १९६३-६४ पृष्ठ ५७-५८, १९६७-७० पृष्ठ ३८, १९८०-८१ पृष्ठ ७२-७३

२. के.एन. दीक्षित १९६९ : "दि ओरिजिन डिस्ट्रीब्यूशन ऑफ मेगालिथ्स इन इण्डिया" बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी, वाराणसी

३. जे. एन. पाल १९८६ : "आर्क्यालॉजी ऑफ सदर्न उत्तर प्रदेश सेरामिक इण्डस्ट्रीज ऑफ नार्दर्न विन्ध्यन", इलाहाबाद।

४. जे. एन. पाण्डेय १९८३ : "पुरातत्व विमर्श" इलाहाबाद।

५. वी. डी. मिश्र ऐण्ड बी. बी. मिश्र १९७७ : "मेगालिथिक कल्चर्स आफ साउथ ईस्टर्न उत्तर प्रदेश" इन एल. गोपाल, डी. डी. कौशाम्बी कोमेमोरेशन वाल्यूम, पृष्ठ ३०९-२०, वाराणसी।

६. आर. के. वर्मा १९७७ : "भारतीय प्रागैतिहासिक संस्कृतियाँ" इलाहाबाद।

□□□

महाकवि कालिदास का कर्म-सिद्धान्त

डॉ० उमा रानी शुक्ला

लखनऊ

The doctrine of *Karma*, as depicted in Kālidāsa's literature has been dealt with in this paper.

विश्ववन्द्य वागीश्वर महाकवि कालिदास संस्कृत-साहित्य की दिव्यतम विभूति हैं। उनकी साहित्यं-कृतियाँ श्रेयः प्रधान अभ्युदय का दिव्य साधन हैं। उन्होंने अपनी विलक्षण प्रतिभा द्वारा साहित्य में तत्त्वदर्शन की ऐसी शाश्वत ज्योति प्रकाशित की है, जो सामान्य जनों का भी सहज ग्राह्य प्रेरणा स्रोत है। उनकी रचनायें काव्यात्मक चारुता के साथ-साथ मानव-समाज को जीवन के सार्वभौम-सत्य से सुपरिचित कराती हैं। व्यावहारिक लोक जीवन एवं परमार्थसाधना का सन्तुलित समन्वय, जो भारतीय मनीषियों की तत्त्वान्वेषिणी प्रज्ञा की अद्वितीय मौलिकता है-कालिदास की काव्य-प्रतिभा का स्वाभाविक वर्ण्य- विषय बना है।

कर्म-सिद्धान्त– भारतीय दर्शन के विभिन्न प्रस्थानों में कर्म-सिद्धान्त को किसी न किसी रूप में अवश्य ही स्वीकार किया गया है। सभी भारतीय दर्शनों का इस विषय में ऐकमत्य है कि प्राणी को उसके द्वारा किये गये कर्मों का फलभोग अवश्य ही करना पड़ता है, क्योंकि अभुक्त कर्म शतकल्पपर्यन्त भी क्षीण नहीं हो सकते।[१] यदि यह कहा जाय कि कर्म न किये जाने पर तज्जन्य फल-भोग नहीं होगा, इसलिये कर्म किये ही न जायँ, तो इसका समाधान गीताकार के अनुसार इस प्रकार है कि कोई भी प्राणी कर्म किये बिना नहीं रह सकता, क्योंकि प्रकृतिज गुणों के कारण सभी प्राणी अवश होकर कर्म करते हैं।[२] ऐसी स्थिति में, जब कि कर्म अवश्यमेव कर्त्तव्य है, तो कर्म का फलभोग भी स्वयं आपतित हो जाता है। कर्म फल की यह परम्परा अनादि एवं अनन्त है, जो पुनर्जन्म अथवा पुनरागमन का हेतु है। इस कर्मबन्ध से मुक्ति प्राप्त कर लेना ही स्वरूपोपलब्धि रूप मोक्ष है। मोक्षप्रतिबन्धक कर्म-फल परम्परा की अत्यन्त जटिलता के कारण ही मोक्ष- प्रतिपादक

---

१. नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि।
अवश्यमेव हि भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्॥
स्मृतिवचनात्।

२. न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः॥
गीता ३/५

शास्त्रों में कर्म-सिद्धान्त पर गम्भीर एवं विशद विचार किया गया है। कर्मानुरूप गति एवं फलभोग का विधान श्रुति-स्मृतिगम्य होने के कारण आर्ष-मनीषी-जनों द्वारा पूर्व विचारित ज्ञात होता है।[३]

कालिदासाभिमत कर्म-सिद्धान्त का स्वरूप–महाकवि कालिदास ने कर्म एवं तज्जन्य फल के सिद्धान्त को अत्यन्त महत्त्व दिया है। उन्होंने कर्मानुरूप फल-प्राप्ति विषयक धारणा का बड़ा ही सूक्ष्म एवं गम्भीर स्वरूप प्रकट किया है। उनकी रचनाओं में कर्म-सिद्धान्त-विषयक ऐसे विचार प्रचुर रूप में उपलब्ध होते हैं, जो कर्म-विपाक सिद्धान्त का अविकल प्रतिपादन करते हैं। उन्होंने अपनी कृतियों में कर्म-फल मीमांसा को प्रसङ्गानुकूल अनेक स्थलों पर अभिव्यक्ति दी है जिनका सङ्कलन करके विचार करने पर कवि द्वारा स्वीकृत कर्मसिद्धान्त का वास्तविक स्वरूप स्पष्ट हो जाता है।

कर्म एवं तदनुरूप शुभाशुभसंस्कार–कालिदास के अनुसार कर्म दो प्रकार के होते हैं–शुभकर्म तथा अशुभकर्म। इन द्विविध कर्मों को धर्म तथा अधर्म अथवा पुण्य एवं पापकर्म की संज्ञा प्रदान की जाती है।[४] जो कर्म आसक्तिपूर्वक काम, क्रोध, लोभ, मोह की भावना से भावित होकर किये जाते हैं, उनके किये जाने पर मनुष्य की बुद्धि में संस्कार पड़ जाते हैं, ये संस्कार ही 'कर्माशय' अथवा 'कर्मसंस्कार' कहलाते हैं। चूँकि संसार में प्राणियों द्वारा काम, क्रोध, लोभ, मोह की भावना से ही आसक्तिपूर्वक सारे कर्म किये जाते हैं, इसलिए इन कर्मों से शुभाशुभ–उभयविध संस्कार बनते हैं।[५]

पुण्य अथवा शुभकर्मों से पुण्य कर्माशय तथा पाप अथवा अशुभकर्मों से पाप कर्माशय बनते है।[६] शुभ या पुण्य कर्मों से शुभ या पुण्य संस्कार बनते हैं, जो सुखात्मक फलभोग प्रदान

---

३. रमणीयचरणा रमणीयां योनिमापद्यन्ते कपूयचरणाः कपूयां योनिमापद्यन्ते।
इति॥ (छान्दोग्योपनिषद् ५/१०/१)

४. ममैव जन्मान्तरपातकानां विपाकविस्फूर्जथुरप्रसह्यः (पापकर्म)
–रघु. १४/६२
अखण्डं पुण्यानां फलमिव तद्रूपमनघम्।
–अभि. शा. २/१०
तव सुचरितमङ्गुलीयक नूनं प्रतनु ममैव विभाव्यते फलेन।
–अभि. शा. ६/११ (पुण्यकर्म)

५. परलोकजुषां स्वकर्मभिर्गतयो भिन्नपथा हि देहिनाम्।
–रघु. ८/८५
स ते दुहितरं साक्षात्साक्षी विश्वस्य कर्मणाम्।
–कु. ६/७८ (शुभाशुभकर्म)

६. आगमैः सदृशारम्भः आरम्भसदृशोदयः।
–रघु. १/१५
प्रशस्तमारम्भमिवोत्तमार्थाः।
–कु. ७/७१ (कर्मानुरूपफल)

करते हैं। जैसे–सिद्ध, गन्धर्व, विद्याधर आदि देवयोनियों में जन्म प्राप्त करना (देवत्व प्राप्ति) तथा स्वर्गादि श्रेष्ठ लोकों की प्राप्ति।[७] कालिदास ने स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है कि प्रभूत पुण्य कर्माशय प्रचय वाले प्राणियों की अभिलाषाएँ शीघ्र ही परिपक्व हो जाती हैं।[८] इसके विपरीत पाप या अशुभ कर्मों से अशुभ या पाप कर्माशय बनते हैं, जो दुःखात्मक फलभोग देते हैं। जैसे–नारकयोनि में जन्म लेना, पशुतिर्यक् आदि शरीरों की प्राप्ति तथा प्रबल दुःखभोग प्राप्ति।[९] इन शुभाशुभ कर्मों के फल वर्तमान जीवन (दृष्टजन्म) तथा भविष्यज्जीवनों (अदृष्टजन्म) में भोगे जाने योग्य होते हैं।

कर्मफल अवश्यमेव भोक्तव्य है–कालिदास ने 'मेघदूत' खण्डकाव्य में जीवन में सुख-दुःख–दोनों प्रकार के भोगों का अवश्यम्भावित्व प्रतिपादित करते हुए कर्मविपाक सिद्धान्त की इस धारणा को सुस्पष्ट करने की चेष्टा की है कि सभी प्रकार के कर्म काम, क्रोध, लोभ, मोह की भावना से ही किये जाते हैं। किसी प्राणी के प्रति किया गया उपकार अन्य किसी के प्रति अपकार रूप हो सकता है, इसलिये एक ही कर्म से शुभ तथा अशुभ द्विविध संस्कार बनते हैं। प्रत्येक प्राणी को कर्म जन्य शुभाशुभ संस्कारों के कारण ही सुखदुःख दोनों ही प्रकार के भोग भोगने पड़ते हैं।[१०] मेघदूत में आये इस प्रसङ्ग के आधार पर यह सङ्केत प्राप्त होता है कि सारे कर्म अविद्यादि पञ्चक्लेशपूर्वक किये जाने के कारण ही कर्माशयों को उत्पन्न करते हैं, और उन कर्माशयों का फल जन्म, जीवनावधि (आयु) तथा सुख-दुःख भोग रूप ही होता है।

तत्त्वज्ञान के अनन्तर फलभोग का स्वरूप—'कुमारसम्भव' महाकाव्य के षष्ठ सर्ग में आये एक प्रसङ्ग में कालिदास ने सप्तर्षियों का उल्लेख करते हुए जीवन्मुक्ति की दशा में भी प्रारब्ध कर्मों का फलभोग होना स्वीकार किया है।[११] इस मान्यता के सम्बन्ध में यह शङ्का उठती है कि जीवन्मुक्ति की दशा में तत्त्वज्ञान के अनन्तर अज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर अविद्यादि पञ्चक्लेश नष्ट हो जाते हैं; तथा ज्ञान से पूर्वजन्मों में किये गये कर्मों का क्षय हो जाने के कारण प्रारब्ध कर्मों का फलभोग क्यों हुआ करता है ? उनका भी नाश हो जाना आपतित है। इस शङ्का का निराकरण शास्त्रकारों

---

७. पयोधरैः पुण्यजनाङ्गनानां निर्विष्टहेमाम्बुजरेणु यस्याः।–रघु. १३/६०
कौमुद्वतेयः कुमुदावदातैर्द्यामर्जितां कर्मभिरारुरोह।–रघु. १८/३
तस्मिन्गते द्यां सुकृतोपलब्धां तत्सम्भवं शङ्खणमर्णवान्ताः।–रघु. १८/२२
सा तस्य कर्मनिर्वृत्तैर्दूरं पश्चात्कृता फलैः।–रघु. १७/१८
शेषैः पुण्यैर्हृतमिव दिवः कान्तिमत्खण्डमेकम्॥ मेघदूत १/३०

८. सद्य एव सुकृतां हि पच्यते कल्पवृक्षफलधर्मिकाङ्क्षितम्।–रघु. ११/५०

९. राजाऽपि तद्वियोगार्तः स्मृत्वा शापं स्वकर्मजम्। रघु. १२/१०
द्रष्टव्य-विक्रमो. चतुर्थअंक, रघु. १०/३९ एवं १४/६२

१०. कस्यैकान्तं सुखमुपनतं दुःखमेकान्ततो वा॥
नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण॥ मेघदूत २/४४

११. प्राक्तनानां विशुद्धानां परिपाकमुपेयुषाम्।
तपसामुपभुञ्जानाः फलान्यपि तपस्विनः॥ कु. ६/१०

ने इस प्रकार किया है कि यदि यह स्वीकार किया जाय कि कर्मसंस्कारों का विपाक जीवों में अज्ञान अर्थात् अविद्यादि क्लेशों की विद्यमानता रहने पर हीं हो सकता है, और क्लेशों के उच्छिन्न हो जाने पर नहीं हो सकता; तब तो जीवन्मुक्त प्राणियों के अविद्यादि क्लेशों की समाप्ति हो जाने पर जीवन्मुक्ति की दशा में किसी भी प्रकार के कर्माशयों का भोग नहीं होगा; किन्तु इस अनिष्ट-प्रसङ्ग के निराकरण के लिये शास्त्रों में यह उल्लेख किया गया है कि कर्माशयों के विपाकारम्भी होने के समय तक प्राणी में क्लेशों (अज्ञान) की सत्ता की विद्यमानता अनिवार्य होती है; किन्तु पूरे विपाककाल तक क्लेशों की सत्ता की अनिवार्यता आवश्यक नहीं है।[१२] ऐसा मानने पर जीवन्मुक्ति की दशा में प्रारब्धकर्मों के फलभोग होने की मान्यता में अनर्थ-प्रसक्ति न होगी। तात्पर्य यह है कि जो कर्माशय अविद्या के रहने पर विपाकारम्भी हो जाते हैं, वे ही फलभोग देते हैं; किन्तु क्लेशोच्छेद हो जाने पर कर्माशयों का विपाक नहीं हुआ करता।

अब प्रश्न यह उठता है कि प्रारब्ध कर्माशय किसे कहते हैं ? जिनकी फलप्रदता तत्त्वज्ञान के बाद भी नहीं अवरुद्ध हो पाती। शास्त्रों में कर्मविपाक सिद्धान्त का सही-सही रूप स्पष्ट करते हुए कर्माशयों का त्रैविध्य निरूपित किया गया है। ऐसे कर्मसंस्कार जिनका फलभोग मिलना प्रारम्भ हो चुका होता है, वे **'प्रारब्ध'** कर्माशय कहे जाते हैं। पूर्वजन्मों में किये गये अनारब्धफलक कर्माशयों को **'सञ्चित'** कर्मसंस्कार तथा वर्तमान जीवन में किये गये तथा किये जाने वाले अनारब्धफलक कर्मसंस्कारों को **'क्रियमाण'** कर्माशय की संज्ञा प्रदान की गयी है।[१३] इनमें से प्रारब्ध कर्माशय बड़े प्रबल कहे जाते हैं; क्योंकि इनकी फलप्रदता को ज्ञानाग्नि भी नहीं रोक पाती। प्रारब्धकर्माशय तथा उनकी नियत फलप्रदता का कालिदास ने अपनी रचनाओं में अनेकशः सङ्केत किया है। **'विक्रमोर्वशीय'** त्रोटक के तृतीय अङ्क में आये हुए एक प्रसङ्ग में प्रारब्ध कर्माशयों का प्राबल्य स्पष्ट करते हुए कालिदास ने यह स्वीकार किया है कि प्रारब्धकर्मों के विपाकोन्मुख होने पर बुद्धि तथा इन्द्रियों की स्थिति भी तदनुरूप (अर्थात् प्रारब्धकर्मों के विपाक के अनुरूप) हो जाती है।[१४]

प्रारब्ध कर्माशयों के वर्णनप्रसङ्ग में कालिदास ने भाग्य, विधि, भवितव्यता, दैव आदि पदों का प्रयोग किया है।[१५] पूर्वजन्मों में किये गये जिन सञ्चित एवं क्रियमाण कर्मसंस्कारों का फल

---

१२. क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्टजन्मवेदनीयः।—पातञ्जलयोगसूत्र २/१२
'सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः।' वही २/१३

१३. स्नात्वा तव सुलभ्यायां भाग्यैः परिपचेलिमैः॥
चरितार्थं स्वमात्मानं बहु ता मेनिरे मुदा॥ कु. १०/५३ सञ्चितकर्म

१४. भवितव्यतानुविधायीनि बुद्धीन्द्रियाणि। विक्रमो. तृतीय अंक

१५. विधिनियोगेन.—माल. पञ्चम अङ्क
भवितव्यतानां द्वाराणि भवन्ति सर्वत्र.—अभि. शा. १/१५
भवितव्यता खलु बलवती.—अभि. शा. षष्ठ अङ्क
नास्ति विधेरलङ्घनीयम्—विक्रमो. चतुर्थ अङ्क
दैवमस्याः शमयितुं सोमतीर्थं गतः।—अभि. शा. प्रथम अङ्क

मिलना नहीं आरम्भ हुआ रहता, ज्ञानोदय से उनका ही नाश हो जाना निश्चित है। 'रघुवंश' महाकाव्य के अष्टमसर्ग में इस तथ्य की तथ्यता प्रतिपादित करते हुए कालिदास ने स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है कि ज्ञानाग्नि द्वारा अनारब्धफलक अर्थात् सञ्चित एवं क्रियमाण कर्मसंस्कारों की ही दग्धबीजता होती है; प्रारब्धकर्माशयों की नहीं।[१६] तात्पर्य यह है कि जिन कर्मों के फलोन्मुख होने पर जीव को प्रकृत जन्म प्राप्त हुआ, और उस जन्म में तत्त्व-ज्ञान हुआ, वे कर्म (प्रारब्ध) दग्ध नहीं होते, तद्व्यतिरिक्त अन्य सकल कर्माशय-प्रचय का ब्रह्मज्ञान के अनन्तर विनाश हो जाता है; इसीलिए प्रवृत्तफलक (प्रारब्ध) कर्माशयों को ज्ञान-फल (मोक्ष) का प्रतिबन्धक माना जाता है, तथापि वे ऐकान्तिक रूप से प्रतिबन्धक नहीं होते, क्योंकि प्रारब्ध कर्मों का फलभोग द्वारा क्षय होने पर ज्ञानी को मुक्ति (विदेहकैवल्य) प्राप्त होती है।[१७]

कर्माशय-विपाक– अब प्रश्न यह उठता है कि एक कर्माशय एक 'जन्म' (नामक फलभोग) प्रदान करता है अथवा अनेक? अन्य विकल्प यह है कि अनेक कर्मों से अनेक जन्म मिलते हैं, या एक ? इसका समाधान शास्त्रकारों ने इस प्रकार दिया है कि एक कर्माशय से एक या अनेक जन्म स्वीकार करने पर उनके फलभोग के समय का अभाव होने के कारण लोक में कर्मफल सिद्धान्त के प्रति अनाश्वास प्रसक्त होगा, जो कि सर्वथा अनभीष्ट है, इसी प्रकार द्वितीय विकल्प में प्रथम पक्ष में भी पूर्वदोषानुषङ्ग होने के कारण उसे नहीं स्वीकार किया जा सकता। द्वितीय पक्ष में अनेक कर्माशयों से एक जन्म का सिद्धान्त स्वीकार किया जाता है।

शास्त्रों में कर्मविपाक प्रक्रिया का निरूपण इस प्रकार किया गया है कि एक जन्म और उसके बाद वाली मृत्यु के बीच किये गये कर्मों से बने हुए पुण्यापुण्य संस्कारों का चित्त में गुण-प्रधानभाव से अवस्थित एक गठ्ठर-सा बना रहता है, जिसके शुभाशुभत्व का प्रकाशन उस मृत्यु से हुआ करता है। वह पुञ्जीभूत कर्माशय-प्रचय ही अपने फलों के अनुकूल अगला जन्म देता है, तथा उस अगले जीवन की आयु तथा फलभोग भी निर्धारित करता है। जन्म, आयु तथा भोग–यही तीन मुख्य विपाक अथवा फल कर्मसंस्कारों से प्राप्त होते हैं।

कालिदास ने शास्त्रोक्त विचारधारा को दृढ़ मान्यता प्रदान करते हुए मृत्यु के पश्चात् प्राणियों की गति कर्मानुरूप ही स्वीकृत की है। 'रघुवंश' महाकाव्य के अष्टमसर्ग में आये हुए एक प्रसङ्ग में कालिदास ने मृत्यु के बाद परलोकगमन करने वाले प्राणियों की गति उनके द्वारा किये पुण्यापुण्य कर्मों के आधार पर निर्धारित की है।[१८] उसी सर्ग के एक पाठान्तर श्लोक में

१६. इतरो दहने स्वकर्मणां ववृते ज्ञानमयेन वह्निना।–रघु. ८/२०
कर्मबन्धश्छिदं धर्मं भवस्येव मुमुक्षवः।–कु. २/५१
द्रष्टव्य–ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते अर्जुन।–गीता ४/३७

१७. –कु. ६/१०

१८. रुदता कुत एव सा पुनर्भवता नानुमृताऽपि लभ्यते॥
परलोकजुषां स्वकर्मभिर्गतयो भिन्नपथा हि देहिनः॥ रघु. ८/८५

प्राप्त सङ्केतों के आधार पर मरण के उपरान्त प्राणियों की गति का कर्म के अधीन होना स्पष्ट प्रतीत होता है।[१९] 'रघुवंश' के 'अजविलाप' नामक प्रसङ्ग में आये हुए इस श्लोक का तात्पर्य यह है कि अज की मृत्यु के बाद भी इन्दुमती उन्हें नहीं मिल सकती; क्योंकि उसे उसके किये गये शुभाशुभ कर्मों के अनुसार भिन्न जन्म तथा भोग (जात्यायुर्भोग रूप कर्मविपाक) प्राप्त होगा, तथा अज को उनके द्वारा किये गये शुभाशुभकर्मानुरूप भिन्न फल प्राप्त होगा; क्योंकि प्राणियों की फलप्राप्ति रूप गति कर्म के द्वारा ही निश्चित हुआ करती है। इस प्रसङ्ग में कालिदास प्राणियों के कर्मानुरूप उनके आगामी जात्यायुर्भोगरूप गति का सिद्धान्त स्वीकार करते हैं।

कर्मफल की दृष्टि से कर्माशयों में भेद—ऐसे कर्मसंस्कार जो जन्म, आयु, भोग–तीनों फल प्रदान करते हैं, वे त्रिविपाक कर्माशय कहलाते हैं, ये अदृष्टजन्मवेदनीय भी होते हैं। ये ही 'जन्म' नामक फल दे चुकने के बाद प्रारब्ध कहे जाते हैं। अदृष्टजन्मवेदनीय त्रिविपाक कर्माशय नियत समय में विपाक देने के कारण 'नियतविपाक' तथा 'जन्म' नामक फल देने के कारण 'एकभविक' कहलाते हैं। इसके विपरीत दृष्टजन्मवेदनीय कर्माशयप्रचय 'जन्म' नामक फ़ल नहीं देते। वे केवल 'भोग' या 'आयु' देने के कारण अथवा दोनों देने के कारण 'एकविपाक' तथा 'द्विविपाक' कहे जाते हैं। इनमें से एकभविकत्व वाला नियम अदृष्टजन्मवेदनीय त्रिविपाक नियत विपाक कर्माशयों में ही घटित होता है, दृष्टजन्मवेदनीय कर्माशयों में नहीं। अदृष्टजन्मवेदनीय कर्माशयों से कुछ केवल 'आयु' अथवा 'भोग' देने के कारण अथवा दोनों देने के कारण 'एकविपाक' तथा द्विविपाक भी होते हैं, वे कर्माशय 'अनियतविपाककर्माशय' कहलाते हैं। उनकी गति अत्यन्त विचित्र होती है। उनके फलभोग की तीन स्थितियाँ हो सकती हैं। प्रथम स्थिति में तो ऐसे कर्माशय (अदृष्टजन्मवेदनीय अनियत विपाक कर्माशय प्रचय) बिना फल प्रदान किये ही प्रबल प्रायश्चित आदि के फलस्वरूप अत्यन्त क्षीण होकर नष्ट हो जाते हैं, अथवा दूसरी दशा में ये कर्माशय प्रबल कर्माशयों में अन्तर्भावित होकर उनके साथ-साथ फल प्रदान करते हैं। तृतीय स्थिति में ऐसे कर्माशय प्रचय नियतविपाक प्रधान कर्माशयों के द्वारा अभिभूत होकर बहुत जन्मों तक पड़े रहते हैं, तथा अपने अनुकूल परिस्थिति आने पर फल देते हैं।

शास्त्रों में निर्दिष्ट इस सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए कालिदास स्वयं कर्मसिद्धान्त की जटिलता का प्रतिपादन करते हैं। 'रघुवंश' महाकाव्य के चतुर्दशसर्ग में आये हुए 'सीता वनवास' के प्रसङ्ग में कालिदास ने इसी तृतीय गतिक अदृष्ट जन्मवेदनीय अनियत विपाक कर्माशय प्रचय की फलप्रदता का उल्लेख किया है।[२०] उक्त श्लोक का अर्थ यह है कि सीता के पूर्वजन्मकृत किसी प्रबल पापकर्माशय का ही यह दुष्प्रसह्य विपाक है, जो कि राम ने उसका परित्याग कर

१९. रुदितेन न सा निवर्तते नृप तावत्तदनर्थकं तव।
न भवाननुसंस्थितोऽपि तां लभते कर्मवशा हि देहिनः। रघुवंश ८/८५ के स्थान पर पाठान्तरश्लोक द्रष्टव्य–निर्णयसागर प्रेस बम्बई, १९४८ ई. एकादशसंस्करण पृ. सं. २१४

२०. –रघु. १४/६२

दिया। चूंकि सीता धर्मधारिणी पुण्यात्मा थी, अतएव इस असह्य कष्ट-प्रपत्ति का हेतु जन्मान्तरकृत ऐसा कोई पातक कर्म है, जो चिरकाल से चित्त में स्थित था, जिसने स्वविपाकानुकूल अवसर आने पर फल प्रदान किया। इसी प्रकार अन्यत्र भी कवि ने **'अभिज्ञानशाकुन्तल'** के सप्तम अङ्क में तापसकन्या पुण्यात्मा शकुन्तला के प्रति दुष्यन्त की विस्मृति एवं उसके द्वारा शकुन्तला के परित्याग के सम्बन्ध में अदृष्ट जन्म वेदनीय अनियत विपाक कर्माशयों की अनुकूल फलप्रद स्थिति का स्पष्ट सङ्केत किया है।[२१] **'अभिज्ञानशाकुन्तल'** के प्रथम अङ्क में आये एक अन्य प्रसङ्ग में भी कालिदास ने अदृष्टजन्मवेदनीय अनियतविपाक कर्माशय प्रचय का प्रबल प्रायश्चित्तादि कर्मों के द्वारा क्षीण हो जाना प्रतिपादित किया है। महर्षि कण्व शकुन्तला के द्वारा पूर्वजन्म में किये गये किसी पापकर्म की भावी फलोन्मुखता को दिव्य-चक्षुओं द्वारा देखकर उस अनिष्ट के शमन के लिये सोमतीर्थ जाते हैं।[२२] इस प्रसङ्ग में कालिदास ने स्पष्ट रूप से अदृष्टजन्मवेदनीय अनियत विपाक कर्मसंस्कारों का धार्मिक कृत्यों से क्षीण हो जाना स्वीकार किया है।

अदृष्टजन्मवेदनीय अनियत विपाक कर्माशय के फलोन्मुख होने की स्थिति कब और कहाँ किस समय आयेगी, यह निश्चित नहीं रहती। कब इस प्रकार के संस्कार फलोन्मुख होंगे, यह अज्ञात होने के कारण कर्म की गति दुर्विज्ञेय तथा विचित्र कही जाती है। इसी प्रकार के कर्माशयों के लिये कालिदास ने विधि (प्रारब्ध) को अलङ्घनीय बताया है।[२३]

वृत्ति-संस्कार चक्र—महाकवि कालिदास ने अपनी रचनाओं में 'वृत्ति-संस्कार-चक्र' का अनेकशः उल्लेख किया है। इस अनादि वृत्ति-संस्कार चक्र के सम्बन्ध में शास्त्रों में यह स्पष्ट रूप से प्रतिपादित किया गया है कि किसी भी कर्म को करने पर चित्त में दो प्रकार के संस्कार बनते हैं। प्रथम तो शुभाशुभकर्मजन्य संस्कार, जो फलभोग देने के बाद नष्ट हो जाते हैं, और दूसरे वे जो शुभाशुभ कर्माशयों के फलभोग के अनुभव से उत्पन्न होते हैं। इन्हें 'वासना संस्कार' कहते हैं। प्राणियों को चित्त क्लेश एवं कर्मजन्य फलानुभव के कारण उत्पन्न हुए वासना संस्कारों के द्वारा अनादिकाल से उपचित सर्वथा विविध वर्णान्वित-सा बना रहता है। चित्त को चित्रित करने वाली ये वासनायें अनेक जन्मों में सञ्चित होने के कारण 'अनेकभवपूर्विका' होती हैं। ये वासना संस्कार ही अनादिकालिक होने के कारण स्मृत्युत्पादक होते हैं। ये संस्कार कर्माशयों की भाँति जात्यायुर्भोग इत्यादि कोई फल नहीं उत्पन्न करते; किन्तु त्रिविध फलानुभवों की स्मृति भर कराते हैं। वासना संस्कार विपाकजन्य होने के कारण चित्त में अव्यक्त पड़े रहते हैं, तथा जिस प्रकार का कर्मविपाक मिलना होता है उसी के अनुरूप उनकी (वासना संस्कारों की) अभिव्यक्ति होने लगती है। इस

---

२१. नूनं मे सुचरितप्रतिबन्धकं पुराकृतं तेषु दिवसेषु परिणामाभिमुखमासीद्। **अभि. शा.**, सप्तम अङ्क

२२. —**अभि. शा.** प्रथम अङ्क

२३. नास्ति विधेरलङ्घनीयम्। **विक्रमो.** चतुर्थ अङ्क

वासनाभिव्यक्ति में देश काल तथा बीच के जन्मों का अन्तर आ जाने पर कोई भी बाधा नहीं पड़ती; इसीलिये जिस प्रकार का फलभोग होने को होता है तत्तद्रूप वासना संस्कार अव्यवहितरूप से अभिव्यक्त होने लगते हैं।[२४]

शास्त्रोपदिष्ट उपरोक्त सिद्धान्तों को अक्षरशः स्वीकृत करते हुए कालिदास ने 'स्मृति' के प्रसङ्ग में स्मृति के कारणभूत चित्तस्थ वासना संस्कारों का स्पष्ट उल्लेख किया है। **'अभिज्ञान शाकुन्तल'** के पञ्चम अङ्क में आये हुए एक प्रसङ्ग में कालिदास ने दुष्यन्त के द्वारा अज्ञानपूर्वक जन्मान्तर की मित्रता का स्मरण किये जाने पर उस स्मृति का कारण चित्त में पूर्वजन्म के अनुभूत प्रणय जन्य संस्कारों को माना है, अर्थात् पूर्वजन्म में अनुभव किये गये प्रणय-व्यापार से ही दुष्यन्त के चित्त में दृढ वासना संस्कार बने, और वे ही समयानुसार हंसपादिका द्वारा गाये गये विरहगीत रूप आलम्बन के कारण उद्बुद्ध होकर अभिव्यक्त होने लगे।[२५] अन्यत्र भी महाकवि ने **'कुमारसम्भव'** महाकाव्य के प्रथम सर्ग में पार्वती के द्वारा विद्याध्ययन काल में आचार्य के उपदेशों को अनायास ही कण्ठस्थ किये जाने पर उसके कारण के रूप में पूर्वजन्म में गृहीत विद्याओं के कारण तज्जन्य संस्कारों (वृत्ति-संस्कार) का उल्लेख किया है, अर्थात् वे पूर्वजन्मार्जित वासना संस्कार ही पार्वती के द्वारा प्रकृत जन्म में विद्यार्जन करते समय सरल ग्रहणशीलता का प्रमुख कारण हैं।[२६] **'रघुवंश'** महाकाव्य के सप्तम सर्ग में 'इन्दुमती स्वयंवर' के प्रसङ्ग में कवि ने इन्दुमती के द्वारा अज का वरण किये जाने पर जन्मान्तर-साहचर्य से उत्पन्न वासनाओं के कारण तदनुरूप अभिव्यक्ति (वासनाभिव्यक्ति) का सङ्केत किया है। इसी प्रकार **'रघुवंश'** के ही एकादशसर्ग में यह वर्णन प्राप्त होता है कि वामनाश्रम में पहुँचकर राम के द्वारा वामनावतार में प्राप्त अनुभवों से उद्भूत वासनासंस्कारों के कारण ही प्रकृत जन्म (रामावतार) में उन्हें पूर्वजन्म की चेष्टाओं का स्मरण न कर पाने पर भी कुछ उत्कण्ठा अवश्य हो आयी थी।[२७] तात्पर्य यह है कि राम तथा वामन के तत्त्वतः एक होने के कारण ही उन्हें पूर्वजन्मकृत कर्मों की (संस्कारजजन्य) स्मृति हुई थी।

'अभिज्ञानशाकुन्तल' के पञ्चम अङ्क में आये द्वितीय श्लोक के आधार पर यह भी सुस्पष्ट हो जाता है कि जिस प्रकार का फलभोग होने को होता है, तदनुरूप ही वासनायें अभिव्यक्त होती हैं; क्योंकि स्मृति और संस्कारों में एकरूपता होती है। राजा दुष्यन्त के

---

२४. ततस्तद्विपाकानुगुणानामेवाभिव्यक्तिर्वासनानाम्। पात. योगसूत्र ४/८
जातिदेशकालव्यवहितानामप्यानन्तर्यं स्मृतिसंस्कारयोरेकरूपत्वात्॥–यो. सू. ४/९

२५. तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्वम्
भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि। अभि. शा. ५/२

२६. मनो हि जन्मान्तरसङ्गतिज्ञम्–रघु. ७/१५

२७. वामनाश्रमपदं ततः परं पावनं श्रुतमृषेरुपेयिवान्।
उन्मनाः प्रथमजन्मचेष्टितान्यस्मरन्नपि बभूव राघवः॥–रघु. ११/२२

चित्त में स्थित पूर्वकालिक प्रणय के अनुभव से उत्पन्न वासनायें शकुन्तला के मिलन तथा वियोग की भावी सूचना दे रही हैं, अर्थात् राजा को शकुन्तला के आगामी दीर्घकालिक वियोग की सूचना पूर्वानुभवजन्य वासना संस्कारों के द्वारा पहले ही प्राप्त हो रही है। वस्तुतः वासनाओं की अभिव्यक्ति ही 'स्मृति' पद से, तथा वासनायें ही 'संस्कार' पद से अभिहित की जाती हैं। जैसे अनुभव होते हैं, तदनुरूप ही तज्जन्य संस्कार भी होते हैं, और ये संस्कार (वासनायें) कर्मजन्य संस्कारों के अनुरूप होते हैं।

अनेक जन्मों से चित्त में वासनाओं की संस्थिति होने के कारण चित्त मत्स्य-जाल के समान चित्रीकृत-सा रहता है। कर्म-संस्कार तो फलभोग देने के बाद समाप्त हो जाते हैं। यहाँ यह शङ्का उठती है कि वासनाओं के अनादि होने के कारण उनकी नित्यता भी प्रसक्त होगी। उस दशा में न तो वासनाओं से कभी मुक्ति मिल सकती है, और न ही तत्प्रयुक्त संसार-चक्र के आवागमन से। इस अनर्थ-प्रसक्ति के निराकरणार्थ ही शास्त्रों में प्रतिपादित किया गया है कि जिन निमित्तों द्वारा वासनायें बनती हैं, और एकत्र होती हैं, उन निमित्तों का उच्छेद हो जाने पर वासनाओं का भी उच्छेद हो जाता है; अत एव वासनासंस्कारों की हेतुभूत 'अविद्या' की निवृत्ति हो जाने पर वासना संस्कारों का भी अभाव हो जाता है।

'रघुवंश' महाकाव्य के प्रथम सर्ग में आये हुए एक प्रसङ्ग में कहा गया है कि पूर्वजन्म में किये गये कर्मों से उत्पन्न संस्कारों का अनुमान प्रकृत जन्म में किये जाने वाले कार्यों के आधार पर किया जा सकता है, अर्थात् प्रकृत जन्म में किये जाने वाले शुभाशुभकर्मों में प्रवृत्ति शुभाशुभ संस्कारों की प्रेरणा से ही सम्भव होती है। तात्पर्य यह है कि जैसे संस्कार होंगे, वैसी ही कार्यात्मक प्रवृत्ति होगी, और जैसे कर्म किये जायेंगे, वैसे ही (तज्जन्य) संस्कार बनेंगे।[२८] इस प्रकार वृत्ति-संस्कार-चक्र की अनादि परम्परा चलती रहती है। यहाँ कालिदास ने वृत्तिसंस्कार की जिस परम्परा का सङ्केत किया है, उसका वास्तविक-स्वरूप शास्त्रकारों ने इस प्रकार स्पष्ट किया है कि वस्तुतः चित्त की सात्त्विक, राजस तथा तामस स्थितियाँ ही उसकी वृत्तियाँ हैं। ये वृत्तियाँ, क्लेशमूलक तथा कलेश-रहित होती हैं। क्लेशों से उत्पन्न होने वाली वृत्ति कर्म-संस्कार समूह को उत्पन्न करती है। जिन वृत्तियों से जैसे संस्कार उत्पन्न होते हैं, उन संस्कारों से वैसी ही वृत्तियाँ बनती हैं। वे संस्कार अपने उद्बोधक के द्वारा अभिव्यक्त होते हैं, तथा तदाकाराकारित 'स्मृति' को उत्पन्न करते हैं। इस प्रकार वृत्ति-संस्कार का यह अबाध चक्र अनवरत आवृत्त होता रहता है। अज्ञान अर्थात् अविद्यादि क्लेशों के नष्ट हो जाने पर इस वृत्ति-संस्कार चक्र का भी नाश हो जाता है; किन्तु जिस प्रकार कुलाल चक्र दण्ड हटा लेने पर भी कुछ देर तक घूमता रहता है और घूमते-घूमते

---

२८. "फलानुमेयाः प्रारम्भाः संस्काराः प्राक्तना इव।" रघुवंश,

वेग शान्त होने पर अपने-आप रुक जाता है, उसी तरह वृत्ति-संस्कार-चक्र अज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर भी शनै शनैः प्रारब्ध कर्मों के फलभोग के द्वारा क्षय होते हुए समाप्त हो जाता है, तब ज्ञानी की विदेह-मुक्ति हो जाती है।

निष्कर्ष–महाकवि कालिदास की कर्म-फल मीमांसा का सम्यक् विश्लेषण कर लेने पर यह स्पष्ट रूप से प्रकाशित हो जाता है कि वे कर्म तथा तज्जन्य फलभोग की नियत शास्त्रीय अवधारणा को अवश्य ही मानते हैं। उनकी दृष्टि में व्यक्ति को उसके द्वारा किये गये कर्मों का फल अवश्य ही भोगना पड़ता है। कर्म तथा फलभोग की यह परम्परा बड़ी ही विचित्र एवं जटिल है। प्राणी को इससे मुक्ति तत्त्वज्ञान के अनन्तर ही प्राप्त हो सकती है। कालिदास स्वयं भी तत्त्वज्ञान से कर्म-संस्कारों के विनाश का स्पष्ट रूप से उल्लेख करते हैं।[२९]

□□□

२९. इतरो दहने स्वकर्मणां ववृते ज्ञानमयेन वह्निना ॥–रघु. ८/२०

संस्कृत में पञ्चाल-इतिहास के कुछ बिखरे सूत्र

डॉ. कैलाशनाथ द्विवेदी

कोंच (जालौन)

The historical references concerning ancient Pañcāla, found in the post-Vedic Sanskrit Literature, should be studied and verified in the light of archaeological evidences. It would surely help in knowing certain unknown aspects of Pañcāla's glorious history and culture.

संस्कृत वाङ्मय में पुरातन पञ्चाल - इतिहास के अनेक बिखरे सूत्र संलक्षित होते हैं, जिन्हें सँजोकर प्राप्त प्राचीन मुद्राओं, मुहरों, शिलालेखों, ताम्रपत्रों, स्तम्भ-अभिलेखों, पाषाण-मृण्मय मूर्तियों, वैदेशिक यात्रियों के यात्रा-वर्णनों आदि के आलोक में इनकी प्रामाणिकता को सम्पुष्ट किया जा सकता है। वैदिकयुगीन तृत्सुओं (पुरुओं, कौरवों या भरतों) का राजनैतिक वर्चस्व उत्तर वैदिक कालीन सप्तसैन्धव प्रदेश[१] से पूर्व में गंगा-यमुना के मध्यवर्ति ब्रह्मर्षि[२] देश तक बढ़ गया था। दाशराज्ञ युद्ध के विजेता तृत्सुराज पैजवन सुदास 'वीतहव्य' का एकछत्र शासन क्षेत्र 'पंचाल' नाम से परवर्ती वैदिक[३] साहित्य में उल्लिखित है।

पुराण-साहित्य[४] में 'पञ्चाल' के प्रारम्भिक गठन एवं अभिधान का इतिहास वर्णित है। महाराज भद्राश्व (हर्यश्व) के पाँच पुत्रों के द्वारा समवेत विजित, शासित एवं संरक्षित होने के कारण इस राज्य का 'पञ्चाल' नाम प्रचलित हुआ था।

---

१. द्रष्टव्य लेखक का डी. लिट्, शोध ग्रन्थ सप्तसैन्धव प्रदेश (ऋग्वैदिक भूगोल, साहित्य निकेतन, कानपुर १९८४ संस्करण

२. मनुस्मृति २/१९ कुरुक्षेत्रं च मत्स्याश्च पञ्चालाः शूरसेनकाः।
एष ब्रह्मर्षिदेशो वै ब्रह्मावर्तादनन्तरः ॥

३. काठक संहिता—३०/२ वाजसनेयिसंहिता-११/३/३, ऐतरेय ब्राह्मण—८/२३, गोपथ ब्राह्मण—१/२/९, शतपथ ब्रा.–१३/५/४-७, तैत्तिरीय ब्रा. १८/४/१-२, बृहदारण्यक उप. ३/१/१,६/१/१ (तत्र कुरुपञ्चालानां ब्राह्मणा अभिरूपेता बभूवुः) छान्दोग्योपनिषद्–३/५/३१

४. मत्स्य पुराण–५०/४०, विष्णुपुराण–४/१९/५९ "तस्मान्मुद्गल सृञ्जय बृहदिषु यवीनर काम्पिल्यः संज्ञा पञ्चानामेव तेषां विषयाणां रक्षणायालभेते मत्पुत्रा इति पित्राभिहिता पाञ्चालाः।"
वायुपुराण में 'यवीनर' के स्थान पर 'यवीमान', काम्पिल्य' के स्थान पर 'कृमीलाश्व' नाम उल्लिखित हैं।
श्रीमद्भागवत पुराण-९/२/३१ भार्म्याश्वस्तनयस्तस्य पञ्चासन् मुद्गलादयः।
यवीनरो बृहदिषुः काम्पिल्यः संजयः सुताः।
भर्माश्व प्राह पुत्राणां मे पञ्चानां रक्षणाय हि।
विषयाणामलमिमे इति पञ्चालसंज्ञिताः ॥

महाभारत के शान्तिपर्व में 'पञ्चाल' नाम के राजर्षि का वर्णन पाया जाता है[५] जिनकी वंश परम्परा भी परवर्ती काल में '**पाञ्चाल**' नाम से प्रचलित हुई।

महाकाव्यकालीन 'मध्यदेश' अथवा 'आर्यावर्त्त' के सोलह महाजनपदों में 'पंञ्चाल' की स्थिति हृदयवत् थी, जिसका उल्लेख महाभारत में इस प्रकार प्राप्त होता है–

"तत्र मे कुरु पञ्चालाः शाल्वामाद्रेयजाङ्गलाः।
पञ्चाला कोसलाश्चैव मेरुपृष्ठधुरन्धुराः॥
अपरान्ता परान्ताश्च पाञ्चालाश्चर्ममण्डलाः॥" (महाभारत, भीष्मपर्व)

प्रतीत होता है, पुरातन 'पञ्चाल' का विस्तार उत्तर में हिमालय पर्वत से दक्षिण में चम्बल नदी तक था। '**महाभारत**' के उल्लेख से ज्ञात होता है कि कौरव पाण्डवों के पूज्य गुरु द्रोणाचार्य का पूर्व अपमानकारी पञ्चालपाल पार्षत, द्रुपद, यज्ञसेन से बैर था। गुरुदक्षिणा में अर्जुन से पराभव करा कर पञ्चाल-राज्य का विभाजन द्रोणाचार्य ने कराते हुए गंगा नदी को विभाजक रेखा मानकर 'उत्तरी पञ्चाल' को अपने अधीन रखा, जिसकी राजधानी बरेली के पास '**अहिच्छत्र**' हुई तथा गंगा से चम्बल नदी तक विस्तृत 'दक्षिणी पञ्चाल' का राज्य क्षेत्र द्रुपद '**यज्ञसेन**' द्वारा शासित हुआ, जिसकी राजधानी काम्पिल्य तथा माकन्दी थीं। **महाभारत** में इसका उल्लेख इस प्रकार हुआ है–

"राजासि दक्षिणे कूले भागीरथ्यामहमुत्तरे।
सखायं मां विजानीहि पञ्चाल यदि मन्यसे॥
माकन्दीमथ गंगायास्तीरे जनपदायुताम्।
सोऽध्यावसद् दीनमनाः काम्पिल्यं च पुरोत्तमम्॥" (महा. आदिपर्व १३७/७०)
"दक्षिणांश्चापि पञ्चालान् यावच्चर्मण्वती नदी।
पुत्रजन्म...अहिच्छत्रं च विषयं द्रोणः समभिपद्यत॥
एवं राजन्नहिच्छत्रा पुरी जनपदायुता।
युधि निर्जित्य पार्थेन द्रोणाय प्रतिपादिता॥" (महा. आदि. १३७/७४, ७५)

उत्तरी पञ्चाल क्षेत्र में वर्तमान रुहेलखण्ड मण्डल के समस्त जनपद तथा दक्षिणी पंचाल के द्रुपदशासित क्षेत्र में वर्तमान इटांवा, मैनपुरी, फर्रुखाबाद, एटा, कानपुर जिलों का विस्तृत भूभाग शामिल है, जिसकी प्राकृतिक सीमाएँ गहन वनों, नदी आदि नैसर्गिक स्वरूपों से सर्वथा सुरक्षित थीं। पुरातन पञ्चाल के 'अहिच्छत्र', कान्यकुब्ज (कुशस्थल), माकन्दी, काम्पिल्य,

---

५. **महाभारत, शान्तिपर्व–"पाञ्चालेन क्रमः प्राप्तस्तस्माद्भूतात् सनातनात्।"**

संकाश्य, भरेह, कुदरकोट, आदि प्राचीन नगरों के धार्मिक, आर्थिक, राजनैतिक, सांस्कृतिक इतिहास के अनेक बिखरे सूत्र संस्कृत साहित्य में मिलते हैं, जिनके आधार पर पंचाल के उज्ज्वल गौरवमय अतीत का हमें ज्ञान होता है।

'पञ्चाल' की महत्त्वपूर्ण नगरी 'कुशस्थल' का रामायण कालीन स्वरूप **रामायण** में वर्णित है, जहाँ राजा कुशनाभ की सौ कुब्जा कन्याओं का रोचक आख्यान प्राप्त होता है–

यदेवैता समुद्भूता कन्याः कुब्जाः शतं पुरा। तदादि कान्यकुब्जोऽयं देशो विख्यातिमाप्तवान्।
कन्या कुब्जा अभवन् यत्र कान्यकुब्जस्ततोऽभवत्। देशोऽयं कान्यकुब्जाख्यः सप्त ब्रह्मर्षिसेवितः॥

(रामा. बाल. ३१,३३/२३)

महाभारत (आदि पर्व १७४/३) में भी गाधिनरेश की इस राजनगरी का उल्लेख मिलता है।

कान्यकुब्जे महानासीत् पार्थिवो भरतर्षभ।
गाधीति विश्रुतो लोके कुशिकस्यात्मसम्भवः॥

(महा. आदि १७३/३)

रामायण में पञ्चाल के पुरातन राज्य केन्द्र '**काम्पिल्य** (काम्पिल्या) का भी उल्लेख हुआ है, जहां कभी समस्त वैभव के साथ राजा ब्रह्मदत्त ने देवेन्द्र के समान निवास किया था–

स राजा ब्रह्मदत्तस्तु पुरीमध्यवसत् तदा।
काम्पिल्यां परया लक्ष्म्या देवराजो यथा दिवम्॥

(रामा. बालकाण्ड ३३/१९)

पञ्चाल स्थित '**सांकाश्या**' नगरी का भी **रामायण** में समुल्लेख हुआ है, जो मिथिलानरेश सीरध्वज के अनुज कुशध्वज की कभी राजधानी रही थी। सुधन्वा ने कुशध्वज पर आक्रमण कर सांकाश्या को घेर लिया था, किन्तु सैन्यशास्त्रीय दृष्टि से काली नदी के तट पर सांकश्या की श्रेष्ठ अवस्थिति के कारण कुशध्वज युद्ध में विजयी हुए थे। इस पुरातन नगरी की स्थिति इस प्रकार वर्णित है–

वार्याफलकपर्यन्तां पिबन्निक्षुमतीं नदीम्।
सांकाश्यां पुण्यसंकाशां विमानमिव पुष्पकम्॥

(रामा. ७०/२,३,७)

महाभारत काल से लेकर महाजनपद युग तथा बुद्धकाल तक पञ्चाल का अक्षुण्ण स्वरूप एवं प्रभाव अत्यन्त व्यापक रहा था। इसके एक प्रसिद्ध राजा दुर्मुख ने दूर दूर तक पंचाल की विजय पताका को फहराया था, किन्तु आगे यह मगध राज्य, मध्य प्रदेश तथा कन्नौज राज्य के अन्तर्गत अंग रूप में समाहित हो गया। गुप्त सम्राट कुमारगुप्त प्रथम तथा स्कन्दगुप्त के

समसामयिक दक्षिण पंचाल के शासक महासेन एवं ध्रुवशर्मा का भिटारी से प्राप्त शिलालेख से इसका अस्तित्व सम्पुष्ट होता है–

"विलषढनिवासिना स्वामिमहासेनस्यायतनेऽस्मिन् कार्त्तयुगाचाऽरसद्धर्मवत्-र्मानुयायिना.....ध्रुवशर्मणा कर्म्म महाकृतेदम्।" (भिटारी शिलालेख)

गुप्त शासकों के पश्चात् पाञ्चाल या मध्य देश (कन्नौज साम्राज्य) पर मौखरियों का मूर्धन्य वर्चस्व रहा, जिसकी अभिव्यक्ति अनेक स्थलों पर[६] महाकवि बाण ने प्रस्तुत की है।[७] राज्यश्री के विवाह से पुष्यभूतिवंश और मुखरवंश इस प्रकार मिल गये जैसे सूर्य और चन्द्र।[८] आदित्यसेन (कुमारगुप्त के वंशज) द्वारा मौखरी नरेश श्री ईशानवर्मा की सेना के साथ संघर्ष, लक्ष्मी प्राप्ति के लिए किये जाने का उल्लेख इस प्रकार हुआ है–

"भीमः श्रीशानवर्माक्षितिपतिशशिनः सैन्यदुग्धोदसिन्धुः।
लक्ष्मीसम्प्राप्तिहेतुर्समदि विमथिंतो मन्दरीभूय येन॥"[९]

अनेक मौखरी राजाओं का अवसान आचार एवं मर्यादा विहीन होने पर स्वतः ही हो गया। **ततस्ते लुप्तराजानः भ्रष्टमर्याद सर्वदा॥** (मञ्जुश्रीमूलकल्प, पृ. ६२६)

बाणकृत '**हर्षचरित**', हर्षकृत '**रत्नावली**' '**प्रियदर्शिका**' से ज्ञात होता है, तत्कालीन पंचाल अथवा मध्यदेश में सार्वभौमशक्ति के अभाव में अनेक छोटे छोटे राज्य परस्पर लड़ रहे थे। हर्ष ने दिग्विजय यात्रा कर पूर्व में कामरूप शासक भास्करवर्मन् के साथ सन्धि की (हर्षचरित, उल्लास ७. पृ. ८८), वल्लभी राज्य से युद्ध और सन्धि की (**परमेश्वरश्रीहर्षदेवाभिभूतो वलभीपति त्राणोपजात-...**), सिन्ध विजित किया (अत्र पुरुषोत्तम सिन्धुराज... लक्ष्मीः आत्मीकृता), नेपाल पर आधिपत्य स्थापित किया (अत्र परमेश्वर तुषार शैलभुवो दुर्गाया गृहीतकरः...) गौडाधिप शशांक से संघर्ष, पूर्वी पंजाब पर प्रभुत्व स्थापित कर पुलकेशिन द्वितीय से भी "**सकलोत्तरपथेश्वर**" का विरुद अर्जित किया था। (**द्रष्टव्य हर्षचरित**)। ११वीं शती में सम्राट हर्ष की साहित्यप्रियता और प्रभावी लोकप्रिय व्यक्तित्व का वर्णन सोड्ढल ने इस प्रकार किया है–

श्री हर्ष इत्यवनिवर्तिषु पार्थिवेषु,
नाम्नैव केवलमजायत वस्तुतस्तु।
श्रीहर्ष येन निजसंसदि येन राज्ञा,
सम्पूजितः कनककोटिशतेन बाणः॥ (उदयसुन्दरीकथा)

---

६. **हर्षचरित**–"सकलभुवन नमस्कृतो मौखरीवंशः।" पृ. २०

७. **कादम्बरी**–(पूर्वाद्‌र्ध)-सशेखरैः मौखरिभिः। पृ. ४

८. **हर्षचरित**-पृ. ६

९. **आदित्यसेन** का अभिलेख, पंक्ति ७.

८ वीं शती के सुप्रसिद्ध नाटककार जयदेव ने हर्ष का लोकाह्लाद स्वरूप **"हर्षो हर्षो हृदयवसितः"** कहकर व्यक्त किया है (प्रसन्नराघव-प्रस्तावना)।

पञ्चाल का अभिन्न अंग कान्यकुब्ज साम्राज्य भवभूति सेवित यशोवर्मन् के कारण पाण्डित्य और शास्त्र प्रतिष्ठा का एक आदर्श ही बन गया।[१०] महाराज यशोवर्मन् द्वारा सम्पूर्ण पृथ्वी विजय का अभियान उल्लेखनीय है।[११] भवभूति के अतिरिक्त इनके अन्य सभाकवि वाक्पतिराज ने भी महाराज की महत्वशाली सैन्य शक्ति एवं सैन्य-विन्यास को इस प्रकार रेखांकित किया है, जिससे इनकी दिग्विजय यात्रा की पुष्टि होती है–

इति **वन्दिननन्दितजयं गाधिपुरारूढसैन्यविन्यासः (गौडवाहो ७/३७)**

दुर्भाग्यवश दुर्दान्त यशोवर्मन् कश्मीर नरेश ललितादित्य 'मुक्तापीड' से पराजित हो गये, जिसका संकेत ११वीं शती के सुप्रसिद्ध कश्मीरी कवि कल्हण ने इस प्रकार किया है–

कविर्वाक्पतिराज श्रीभवभूत्यादिसेवितः।
जितो ययौ यशोवर्मा तद्गुणस्तुतिवन्दिताम्॥ (राजतरंगिणी ४/१४४)

भवभूति के नाटकों में यशोवर्मा की सूक्ष्म एवं आदर्श शासन[१२] प्रणाली के प्रचुर संकेत मिलते हैं।

आठवीं शती के अन्तिम चरण में (७७९-८१० ई. के बीच) दुर्भाग्यवश ललितादित्य के पौत्र जयापीड द्वारा अपने पितामह का अनुसरण करते हुए कन्नौज राज्य पर आक्रमण किया गया तथा पूर्व पंचाल को पददलित करते हुए वह वज्रायुध या इन्द्रायुध का राजचिन्ह[१३]–सिंहासन ही उठा लाया। कन्नौजनगर (महोदय) का विशाल वैभव-उत्कर्ष-उस समय वस्तुतः जम्बूद्वीप[१४] में अप्रतिम था, जिससे आकृष्ट होकर नवम शती के प्रारम्भ में राष्ट्रकूट के राजा ध्रुव द्वारा कन्नौज राज्य पर आक्रमण कर गौड–(पाल) राजा तथा प्रतिहार वत्सराज को पराजित कर सिंहासन का श्वेतच्छत्र ही हरण कर लिया गया–

'गंगायमुनयोर्मध्ये राज्ञो गौडस्य नश्यतः।
लक्ष्मीलीलारविन्दानि श्वेतछत्रापि योऽहरत्। (संजन ताम्रपट्टाभिलेख)

बाद में धर्मपाल द्वारा इन्द्रायुध को पराजित करने के पश्चात् कन्नौज राज्य उसके पुत्र चक्रायुध को वापस दे दिया गया–

---

१०. मालतीमाधव (भवभूति). ३/११.
११. सकलधरावलयविजय व्यवसायो (महावीर. भवभूति)
१२. उत्तररामचरित ५/२८, महावीर. १/६, ४/४४, ५/३०, ७/११५.
१३. राजतरंगिणी ४/४७
१४. वाराहपुराण १६/२ महागृहोदयं नाम जम्बूद्वीपस्य भूषणम्।

"जित्वेन्द्रराजप्रभृतीन् अरातिन उपार्जिता येन महोदयश्रीः।
दत्ता पुनः सा वलिना प्रार्थयित्रे चक्रायुधाय आनतिवामनाय॥"[१५]

कन्नौज राज्य में समाहित पंचाल धरा पर नवम शती ई. में गुर्जर प्रतिहार शासक महेन्द्रपाल का प्रभुत्व स्थापित हुआ, जिसे राजशेखर ने 'रघुवंशभूषण (तिलक),[१६] 'रघुकुलनेता'[१७] तथा महिपाल को 'रघुवंशमुक्तामणि[१८] कहा है। विष्णुपुराण (२/१/२८) में भी प्रतापी प्रतिहारवंश का इस प्रकार उल्लेख हुआ है–'परमेष्ठी ततः स तस्मात् प्रतिहारस्तदन्वयः।" इसी प्रकार **वायुपुराण** में कहा गया है–

परमेष्ठी कुतश्चाद्य निधने तस्य शोभनः।
प्रतिहारकुले तस्य नाम्ना जज्ञे तदन्वयात्॥ (वायु. ३३/३५)

बाद में गुर्जर प्रतिहार-वंशधर नागभट्ट ने आन्ध्र, सैन्धव, विदर्भ-कलिंग आदि राज्यों पर मध्यदेश (पंचाल एवं कन्नौज क्षेत्र) की सार्वभौमिकता स्थापित की–

"यत्रान्ध्रसैन्धवविदर्भकलिंगभूपैः कौमारधामानि पतंगसमैरपाति।"[१९] जिसकी सम्पुष्टि संकेतात्मक रूप से **स्कन्दपुराण** (३/२/३६) में भी प्राप्त होती है। नागभट्ट की कीर्ति का उल्लेख इस प्रकार '**प्रबन्धकोश**' में पाया जाता है–

'आद्यः पुमान् पुनरपि स्फुटकीर्तिरस्मात्। जातस्स एव किल नागभट्टस्तदाख्यः[२०]॥

इसी प्रकार कन्नौज राज्य पर राजा मिहिरभोज के प्रभुत्व,[२१] विजयपूर्ण[२२] जीवनवृत्त का सुन्दर चित्रण प्राप्त होता है।[२३] राजशेखर ने आगे महेन्द्रपाल प्रथम (८८५-९१०) को **"यौवराज्याभिषेकार्हो वीरो"** (बालभारत १/४१ में) कहते हुए इस प्रकार वर्णित किया है–

आपन्नार्तिहरः पराक्रमधनः सौजन्यवारांनिधिस्
त्यागी सत्यसुधाप्रवाहशशभृत कान्तः कवीनामतः।

---

१५. बंगनरेश (नारायणपाल) का ताम्रलेख **(Indian Antiquary) XV,** पृ. ३०५
१६. राजशेखरकृत विद्धशालभंजिका पृ. १६
१७. राजशेखर कृत बालभारत (रघुग्रामनी), पृ. ३१
१८. बालभारत पृ. २७
१९. ग्वालियरप्रशस्तिः, श्लोक ८ पंक्ति ३-४
२०. **प्रबन्धकोश,** श्लोक ८ पंक्ति १-२. (ग्वालियर प्रशस्तिः)।
२१. स्कन्दपुराण-७/२/६/१४१-कान्यकुब्जमहादेशे राजा भोजेति विश्रुतः।
२२. राजतरंगिणी (कल्हण)-हतं भोजाधिराजेन साम्राज्यमदापयत्। (भोज का उ. पश्चिम पंजाब प्रान्त पर अधिराजत्व)
२३. स्कन्द पु. ७/२/१९/३४-ततो तथोक्तविधिना सभोजो नृपसत्तमः।
वस्त्रापथक्षेत्रयात्रां परिवारजनैःसह।
कृत्वा कृतार्थतां प्राप्तो जगामन्ते परं पदम्॥

वर्ण्यं वा गुणरत्नरोहणगिरेः किं साक्षादसौ,
देवो यस्य महेन्द्रपालनृपतिः शिष्यो रघुरामणीः ॥
(बालभारत १/११) पृ. ३

इन्होंने महेन्द्रपाल I को **"मध्यदेशनरेन्द्र एव"** अर्थात् मध्यदेश का सम्राट् कहा है। (बालभारत अंक ३) आगे राष्ट्रकूट राजा इन्द्र ने ९३० ई. में कन्नौज राज्य पर आक्रमण कर महिपाल-विनायकपाल-प्रथम-(९१२-९४४) को पराजित करते हुए कन्नौज को ध्वस्त कर दिया–

"तेनेदं हि महोदयारिनगरं निर्मूलमुन्मूलितम्।
नामाद्यापि जनैः कुशस्थलमिति ख्यातिं परां नीयते।"[२४]

राजशेखर ने महिपाल की विजयों का वर्णन इस प्रकार बालभारत में किया है–

नमितमुरलमौलिः पाकलो मेकलानां, रणकलितकलिंगः केलितटकेरलेन्दोः।
अजनिजितकुलूतः कुन्तलानां कुठारो हठहतरमठश्रीः श्रीमहीपालदेवः ॥
(बालभारत अंक २)

अरब यात्री अलमसूदी ने ९४३-४४ ई. में भारत भ्रमण के सन्दर्भ में महिपाल की शक्ति और प्रतिष्ठा की प्रशंसा **'मुरुज उल जहाद'** नामक पुस्तक में कर के इस तथ्य की सम्पुष्टि की है। मध्य देश पर महमूद गजनवी के आक्रमण को रोकने में विमुख राजा राज्यपाल के अशौर्य से असन्तुष्ट पड़ोसी चन्देल राजा गंड के राजकुमार विद्याधर द्वारा उसका निर्ममतापूर्वक वध कर दिया गया–

"श्रीविद्याधरदेवकार्यनिरतः श्रीराज्यपालं हतात्।
कण्ठस्तदछिनदनेकवाणनिवहैर्हत्वा महत्याहवे।"[२५]

मध्यदेश (पंचाल और कन्नौज क्षेत्र) पर राष्ट्रकूट राजाओं के बाद गहरवाल वंशीय शासकों का शासन स्थापित हुआ, जिन्हें प्रकारान्तर से राष्ट्रपाल (राष्ट्रकूट) वंशीय कहा गया है–

राष्ट्रपालान्वये जाता राष्ट्रपाला नृपाःस्मृताः (भविष्य पुराण ४/३/७६)

विजयचन्द्र (विजयपाल) को देवपाल-राष्ट्रपाल वंशीय राष्ट्रकूट राजा कहा गया है–

देवपालाय शुद्धाय राष्ट्रपालान्वयाय च। (भविष्य पुराण ४/५/३)

राष्ट्रकूट देश वाले शासकों ने **'पंचाल'** देश आकर आधिपत्य स्थापित किया, यह तथ्य इस प्रकार उल्लिखित पाया जाता है–

---

२४. एपि. इन्डिका, पृ. ३८-४२. श्लोक. १९.
२५. कच्छपघाट विक्रमसिंह का सन् १०८८ ई. का दुबकुन्द शिलालेख एपि. इन्डिका, पृ. २३३-२३७)

'प्रख्याताखिलराष्ट्रकूटकुलजक्ष्मापालदोः पालिता।
पाञ्चालाभिधदेशभूषणकरीवोदामाप्लुता पुरी।" (बदायूँ शिलालेख)

यशोविग्रह राजा (महीचन्द्र) का उल्लेख इस प्रकार किया गया है–

"बभूव बलवान् धर्मी आर्यदेशपतिः स्वयम्।" (भविष्य पु. ४/३/६१)
आसीत्...साक्षाद् विवस्वानिव भूरिधाम्ना यशोविग्रह इत्युदारः।[२६]

चन्द्रदेव की यमुना तटवर्ती विजय (१०९०–९१ई. में) इस प्रकार वर्णित है–

"यदहसन्नृपाणां कामिनीवास्य वाहे, शिततरमिदमासीद् यामुनं नूनमम्भः

अर्थात् उन अरि राजाओं की पत्नियों की अश्रुधारा से, चन्द्रदेव के अभियान को शत्रु रोक न सके। यमुना का जल और भी काला हो गया। (चन्द्रावती लेख १०९०-९१ ई.)

चन्द्रदेव की महत्त्वपूर्ण विजयों का उल्लेख इस प्रकार हुआ है–

तैलंगकर्नाटकअंगबंगान् कलिंगकारुष्कमालवादीन्।
विजित्य सर्वान्ननु देशमुख्यान् बभूव राजा किल चन्द्रदेवः॥
(चन्द्रावती ताम्रलेख श्लो. पंक्ति ७)

चन्द्रदेवस्य सुतो राज्यं तेन पितुः समम्।
कृतं तस्मात् सुतो जातो मन्दपालो महीपतिः॥
(भविष्य पु. ४/३/६३)

गाहरवालवंशीय गोविन्द्र चन्द्र (१११०-११५६) को "विविधविद्याविचारवाचस्पति" विरुद से भूषित कर उसके योग्य मंत्री (महासान्धिविग्रहक) लक्ष्मीधर ने[२७] अत्यन्त प्रशंसित किया था। नयचन्द्र कृत **'रम्भामञ्जरी**[२८] से ज्ञात होता है, दशार्णविजय के समय उसके पौत्र जयचन्द्र (जैनचन्द्र) का जन्म हुआ था। गोविन्दचन्द्र के कश्मीर नरेश लोहार वंशीय जयसिंह से भी अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध थे। उनका राजदूत पं. सुहल जब कश्मीर गया तो जयसिंह के मंत्री अलंकार द्वारा अभिनन्दित हुआ था।[२९] सुयोग्य मंत्री लक्ष्मीधर के प्रभाव से गोविन्दचन्द्र का प्रभुत्व पृथ्वी पर स्थापित हुआ था–

---

२६. चन्द्रदेव का चन्द्रावती ताम्रलेख–(गोविन्द्र चन्द्र का कमौली ताम्रलेख)

२७. कृत्यकल्पतरु प्रथम भाग श्लोक ६–
'स किल सकल दृप्त क्षत्र नक्षत्र लक्ष्मी, हरण किरणमाली कस्य न स्यात् नमस्यः

२८. रम्भामंजरी बम्बई संस्करण १८९९, पृ ४

२९. मंख कृत श्रीकण्ठचरित–
'अन्यः स सुहलस्तेन ततोऽवन्दिते पण्डितः।
दूते गोविन्दचन्द्रस्य कान्यकुब्जस्य भूभुजः॥

"पृथ्वी साधयता समुद्रवसना श्री देवकाशीपते:" (कृत्यकल्पतरु I पृ. २)। मध्यदेश पर इनके पश्चात् कन्नौज नरेश विजयचन्द्र (११५६-११७०) का विजयी, शूरवीर रूप में प्रायः वर्णन भविष्य पुराण, रम्भामंजरी आदि ग्रन्थों में प्राप्त होता है।

अजनि विजयचन्द्रो नाम तस्मान्नरेन्द्रः
सुरपतिरिव भूभृत् पक्षविच्छेददक्षः।
भुवनदलनहेला हर्म्यहम्भीरनारी,
नयनजलदधाराधौतभूलोकतापः॥

(जयचन्द्र का ताम्रलेख, श्लोक ९, ११६८-६९ ई. का)

गाहरवार वंश का अन्तिम प्रतापी नरेश जयचन्द्र या जैनचन्द्र का पंचाल तथा मध्यदेश क्षेत्र में प्रभुत्व अत्यन्त व्यापक रहा। अनेक ग्रन्थों में इसके प्रभावी जीवन चरित का चित्रण हुआ है। इनका जन्म[30] महारानी चन्द्रलेखा के गर्भ से हुआ था– **"चन्द्रलेखायास्तनुजन्मा जैनचन्दो" (रम्भामंजरी, अंक १)।** समस्त अन्तर्वेदी क्षेत्र में इनका आधिपत्य स्थापित था–

अन्तर्वेद्यां कान्यकुब्जो जयचन्द्रो महीपतिः (भविष्यपुराण)

जयचन्द्र द्वारा मध्य देश के पूर्व-उत्तर क्षेत्रों पर विजय-अभियान द्वारा वर्चस्व स्थापित करने का प्रयास किया गया, जिसका संकेतात्मक उल्लेख इस प्रकार हुआ है–

'जयचन्द्रो रत्नभानोर्देशं पूर्वां तथोत्तरम्।
आर्यदेशस्य वै जित्वा वैष्णवो राज्यमाप्तवान्॥

इनके भाई रत्नभानु के पुत्र लक्षण का कुरुक्षेत्र विजय अभियान में निधन हुआ था–

रत्नभानोश्च तनयो लक्षणो नाम विश्रुतः।
कुरुक्षेत्रे रणं प्राप्य त्यक्त्वा प्राणान् दिवंगतः॥

(विजय[31] प्रशस्ति, भविष्य पु.)

जयचन्द्र संस्कृत पण्डितों एवं कवियों के प्रिय आश्रयदाता भी रहे। नैषधकार श्रीहर्ष ने कान्यकुब्जनरेश से सम्मानित होने का सगर्व उल्लेख किया है–

'ताम्बूलद्वयमासनं च लभते यः कान्यकुब्जेश्वरात्' (नैषध.)

---

३०. त्यक्त्वा देहं स शुक्लात्मा चन्द्रकान्त्या सुतोऽभवत्। जयचन्द्र इति ख्यातो बाहुशाली जितेन्द्रियः॥ (विजय प्रशस्ति)

३१. श्री विजयप्रशस्तिरचना तातस्य भव्ये महाकाव्ये चारुणि....(श्री हर्ष, नैषधम्, तुलनीय परमालरासो (आल्हखण्ड)) रत्नभानु के पुत्र लाखन राना का उल्लेख।

किन्तु खेद है, जयचन्द्र के हरिश्चन्द्र जैसे वंशधर नरेश वह राजगौरव अक्षुण्ण न रख पाये और मुहम्मद गोरी के आक्रमण से इटावा के आसई पतन पश्चात्, मध्यदेश में मुस्लिम शासक छा गये। इस प्रकार सहस्रों वर्षों का पंचाल क्षेत्र का राजनैतिक एवं सांस्कृतिक गौरव विलुप्त हो गया।

संस्कृत के इन विविध ऐतिहासिक उल्लेखों को यदि हम पुरातत्त्वशास्त्र के आलोक में राजाओं के शिलालेखों, ताम्रपत्रों, सिक्कों, मुहरों, मनकों, स्तम्भ लेखों द्वारा सम्पुष्ट कर पंचाल के पुरातन इतिहास को प्रमाणित रूप में प्रस्तुत कर सकें तो व्यापक प्राच्यविद्या के शोध क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण उपलब्धि होगी। विश्वास है, अनुसन्धाता इस तुलनात्मक शोध दृष्टि से संस्कृत वाङ्मय और पुरातत्त्व का अध्ययन कर पंचाल क्षेत्र को आलोकित करेंगे।

□ □ □

यथोद्देशपक्ष एवं कार्यकालपक्ष के प्रसङ्ग में नागेश भट्ट का अवदान

डा. वसन्त कुमार भट्ट

अहमदाबाद

In order to form a *Subanta* or *Tinanta* word, one has to draw and use as necessary, the *sanjñā* and the *Paribhāṣā sūtras,* listed in different *pādas* of the different chapters of the *Aṣṭādhyāyī*. In the present paper the author has illustrated the working of these *sūtras* at the time of the formation of a word *(rūpasiddhi)*.

१

पाणिनि-विरचित **अष्टाध्यायी** व्याकरण का परिशीलन करने से ज्ञात होता है कि पाणिनि ने **कारके** (१-४-२३), **प्राक् कडारात्समासः** (२-१-३), **अनभिहिते।** (२-३-१), **प्रत्ययः** (३-१-१), **स्त्रियाम्** (४-१-३), **अङ्गस्य** (६-४-१) इत्यादि सूत्रों के नीचे एक एक प्रकरण से संबन्धित सूत्रों को प्रस्तुत किया है। लेकिन इसमें से किसी भी एक प्रकरण–अधिकार–में आये हुए सूत्रों से एक भी सुबन्त पद या तिङन्त पद की सिद्धि नहीं हो सकती। इसलिए किसी भी एक रूप की सिद्धि करने के लिए अलग अलग अध्यायों के अलग-अलग पादों के अन्तर्गत आये हुए अलग-अलग प्रकरण के सूत्रों को आवश्यकतानुसार प्रवृत्त करना पड़ता है। इससे यह निश्चित होता है कि पाणिनीय **अष्टाध्यायी** में सूत्रों का जो उच्चरित-क्रम है वह रूपसिद्धि की प्रक्रिया के समय उपस्थिति-क्रमानुसार नए रूप से आता है (जिस को सूत्रों का 'प्रक्रिया क्रम' भी कहा जा सकता है)।

२

संज्ञासूत्रों और परिभाषासूत्रों का परार्थत्व

अष्टाध्यायी में आये हुए छः प्रकार[१] के सूत्रों में से जो संज्ञासूत्र और परिभाषासूत्र हैं वे किसी एक पद की सिद्धि में निम्न प्रकार से कार्य करते हैं–

---

१. **संज्ञा च परिभाषा च विधिर्नियम एव च।
अतिदेशोऽधिकारश्च षड्विधं सूत्रमुच्यते॥**

(क) **वृद्धिरादैच्** (१-१-१) संज्ञासूत्र है। इसके अनुसार आ, ऐ और औ इन तीन वर्णों की 'वृद्धि' संज्ञा होती है। लेकिन अमुक संज्ञिन् की अमुक संज्ञा घोषित करने से किसी भी प्रकृतिप्रत्यय को मिलाने से कोई भी प्रक्रिया आगे नहीं बढ़ती है। इसलिए इस वृद्धि संज्ञा करने का क्या प्रयोजन है ऐसी आकांक्षा लगी रहती है। ऐसी स्थिति में एक विधिसूत्र **वृद्धिरेचि** (६-१-८८) उपस्थित होता है। इस सूत्र के अनुसार अकार के पीछे 'एच्' (ए, ओ, ऐ, औ) प्रत्याहार का कोई भी वर्ण आये तो वृद्धि रूपी एकादेश होता है। अब हम जानते हैं कि वृद्धि अर्थात् कौन ? इससे इस विधिसूत्र के साथ संज्ञा सूत्र को जोड़कर-दोनों की एकवाक्यता करके अर्थघटन करते हैं कि-अकार के बाद 'एच्' प्रत्याहार का कोई भी वर्ण आये तो वृद्धि रूपी एकादेश होता है। वृद्धि अर्थात् कौन ? इससे इस विधिसूत्र के साथ संज्ञा सूत्र को जोड़कर-दोनों की एकवाक्यता करके अर्थघटन करते हैं कि-अकार के बाद 'एच' प्रत्याहार का कोई भी वर्ण आए तो आ, ऐ या औ ऐसे तीन वृद्धि संज्ञक वर्णों में से कोई एक सदृशतम वर्ण आदेश के रूप में प्रयुक्त होता है। इस प्रकार से अकेले संज्ञा सूत्र कोई कार्य नहीं करता है। लेकिन विधिसूत्रों के साथ मिलकर कोई न कोई कार्य का स्पष्ट विधान करता है। अर्थात् संज्ञासूत्र परार्थ है। विधि-सूत्रों के विधेयांश को विशद करने के लिए इनकी (संज्ञासूत्रों की) सहायता लेनी पड़ती है।

(ख) **तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य** (१-१-६६) एक परिभाषा सूत्र है। इसके अनुसार अष्टाध्यायी के सूत्रों में जहाँ पर सप्तमी विभक्ति का उपयोग करके, जो कार्य करने के लिए कहा जाये, उस सप्तम्यन्त पद से वाच्य जो निमित्त, उसके अव्यवहित पूर्व में आये हुए वर्ण में ही सप्तमी करना चाहिये। परिभाषासूत्रों का ऐसा अर्थ सुनने से भी किसी पद की सिद्धि में एक कदम भी आगे नहीं बढ़ा जा सकता। लेकिन जब **इको यणचि** (६-१-७७) जैसा विधिसूत्र सामने आये तो वहाँ 'अचि' ऐसे सप्तम्यन्त पद का क्या अर्थघटन करना है, ऐसा प्रश्न उत्पन्न होता है। (क्योंकि व्यावहारिक जगत् में तो सप्तमी का अर्थ 'अधिकरण-कारक' होता है। इस अधिकरण को अभिव्यापक, औपश्लेषिक या वैषयिक इन तीनों में कौन सा लिया जाय ऐसा प्रश्न तो तुरन्त उत्पन्न होता है) अर्थात् **इको यणचि** (६-१-७७) जैसे विधिसूत्रों का क्या अर्थ किया जाय यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उत्पन्न होता है। ऐसी परिस्थिति में उपर्युक्त (१-१-६६) परिभाषासूत्र द्वारा दी गई सूचना की प्रासंगिकता है। पुनः उस परिभाषा (के अर्थ) को विधिसूत्र के साथ जोड़कर, दोनों सूत्रों की एकवाक्यता करके विधिसूत्र का अर्थ किया जाता है कि "अच् प्रत्याहार के किसी भी वर्ण के अव्यवहित पूर्व (उपश्लेष) में आये हुए 'इक्' के स्थान में यणादेश होता है।" अर्थात् इक् के स्थान में यण् आदेश होता है, यदि उस इक् के अव्यवहित उत्तर में 'अच्' आया हो तो। इस प्रकार विधिसूत्र **इको यणचि** (६-१-७७) के साथ मिलकर **तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्द** (१-१-६६) ऐसा परिभाषा सूत्र विधि वाक्य का सहायक होता है। इस प्रकार से परिभाषा सूत्र भी 'परार्थ' है।

अब जब संज्ञा सूत्र और परिभाषासूत्र दोनों परार्थ हैं (अर्थात् विधिसूत्रों की सहायता के लिए हैं) तो प्रश्न होता है कि–

(१) क्या संज्ञासूत्र अपने (**अष्टाध्यायीस्थ**) उच्चरित प्रदेश से निकल कर विधिसूत्रों के (उच्चरित) प्रदेश में जाते हैं ?

अथवा

(२) क्या विधिसूत्र अपने स्थान (उच्चरित प्रदेश) में से निकल कर संज्ञा सूत्रों के (उच्चरित) प्रदेश में जाते हैं ?

(३) क्या परिभाषासूत्र अपने उच्चरित प्रदेश में से निकल कर विधिसूत्रों के प्रदेश में जाते हैं ?

अथवा

(४) क्या विधिसूत्र अपने प्रदेश में से निकल कर (अपने अमुक पद का अर्थ-संस्कार कराने के लिए) परिभाषासूत्रों के प्रदेश में पहुँच जाते हैं ?

* * * *

इस सन्दर्भ में पाणिनि के सूत्रों की प्रवृत्ति किस प्रकार से होती है इस बात को स्पष्ट करते हुए भाष्यकार ने एक वाक्य कहा है जो यहाँ पर स्मरणीय है–"**लक्षणं हि नाम ध्वनति, भ्रमति, मुहूर्तमपि नावतिष्ठते**।" (१-१-३ इत्यत्र **व्याकरण महाभाष्यम्**, भाग-१, पृ.१२७) "लक्षण (=सूत्र) तो उसका ही नाम है जो (अपना कोई अर्थ) सतत कहता रहता है, (पद सिद्धि में चारों तरफ) परिक्रमण करता रहता है (अवकाश मिलने पर वहाँ प्रवृत्त होता रहता है) और कहीं भी एक क्षण रुकता नहीं है।"[२] इस दृष्टि से देखें तो संज्ञासूत्र विधिसूत्रों के प्रदेश में जाने वाले होते हैं। इसी प्रकार से परिभाषा सूत्र भी विधिसूत्रों के प्रदेश में पहुँचने वाले होते हैं और विधिसूत्र भी अपना संस्कार कराने के लिए परिभाषासूत्रों के प्रदेश में पहुँच जाते हैं।

लेकिन भाष्यकार पतंजलि ने संज्ञासूत्रों और परिभाषासूत्रों की प्रवृत्ति के संबन्ध में अपनी ओर से दो मार्गदर्शक परिभाषावचनों का उच्चारण किया है।

(क) यथोद्देशं संज्ञापरिभाषम्।

(ख) कार्यकालं संज्ञापरिभाषम्। (१-१-११ इत्यत्र **महाभाष्यम्**)

अर्थात् (क) संज्ञासूत्र और परिभाषासूत्र उद्देश्य (अर्थात् उपदेश प्रदेश) को (**अष्टाध्यायी** सूत्रपाठ में जहाँ जिस अध्याय, पाद में जिस क्रम से कथित है उस) को बिना छोड़े रहते हैं।[३] (अर्थात् संज्ञासूत्र और परिभाषासूत्र **अष्टाध्यायी** में जिस स्थान पर कथित हो उस स्थान से चल कर विधिसूत्रों के प्रदेश में नहीं जाते हैं। और–

---

२. '**अष्टाध्यायी**' के सूत्रक्रमांक को प्रक्रियाक्रम की आवश्यकता है–ऐसा इस भाष्योक्ति का आशय प्रतीत होता है।

३. **उद्देशमनतिक्रम्य यथोद्देशम्। उद्देश उपदेशदेशः। (परिभाषेन्दुशेखरः, परि. २/३, पृ. २**

(ख) संज्ञासूत्र और परिभाषासूत्र जहाँ कार्य हो वहाँ अर्थात् विधिसूत्रों के प्रदेश में (अष्टाध्यायी के जिस अध्याय, पाद के जिस स्थान पर विधिसूत्र कहे गए हों वहाँ) उपस्थित होते हैं।[४] दूसरे शब्दों में कहें तो कार्य पड़ने पर अर्थात् विधिसूत्र अपने विशद वाक्यार्थ बोध या संस्कार कराने के लिए आवश्यक संज्ञा या परिभाषासूत्रों को अपने पास खींच लेते हैं।

यहाँ पर 'संज्ञापरिभाषम्' इस समस्त पद में 'संज्ञा च परिभाषा चेति' ऐसा समाहार द्वन्द्व समास हुआ है। इसलिए इन दो परिभाषाओं में वास्तव में तो चार वाक्यों का समावेश हुआ है:–

(क) १. यथोद्देशं संज्ञासूत्रम्;

२. यथोद्देशं परिभाषासूत्रम्।

(ख) ३. कार्यकालं संज्ञासूत्रम्,

४. कार्यकालं परिभाषासूत्रम्।

इस प्रकार से संज्ञासूत्रों एवं परिभाषासूत्रों की प्रवृत्ति के विषय में दो प्रकार की व्यवस्था बताई गई है।

(१) संज्ञासूत्र यथोद्देश पक्ष वाला होता है, कार्यकाल पक्ष वाला भी होता है।

(२) परिभाषासूत्र भी यथोद्देश एवं कार्यकाल इन दोनों पक्षों वाले होते हैं।

यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि भाष्यकार ने इन दोनों परिभाषावचनों को तो सामान्य अर्थ में ही प्रयुक्त किया है। लेकिन इन परिभाषाओं के शब्दों में से जो अर्थ निकलता है उसमें आवश्यक संकोच कैसे और कहाँ करना पड़ेगा इसका प्रकट में विश्लेषण नहीं किया है। इस विषय में सर्वप्रथम नागेश भट्ट ने ध्यान आकर्षित किया है।[५] इस का अभ्यास करने से पाणिनीय व्याकरणशास्त्र में नागेश के प्रदान के विषय में कुछ जान सकते हैं। क्योंकि कैयट के मत का सम्मार्जन करने के लिए नागेश को जो करना पड़ा वह यह है कि-१. समस्त भाष्य में पतञ्जलि द्वारा उच्चरित वाक्यों का गर्भितार्थ स्पष्ट करके बताना पड़ा है; और २. विविध रूपसिद्धि के समय विधिसूत्रों का पूर्वापरभाव निश्चित करने में उत्पन्न होनेवाली/संभावित अव्यवस्थाओं की तरफ चेतावनी देनी पड़ी है।

३

कैयट का व्याख्यान

ईद्-ऊद्-एद्-द्विवचनं प्रगृह्यम् (१-१-११) सूत्रभाष्य के ऊपर 'प्रदीप' व्याख्यान में कैयट ने इन दो परिभाषाओं के पीछे स्थित दृष्टिकोण को निम्न प्रकार से स्पष्ट किया है—

४. कार्यकालमित्यस्य च कार्येण काल्यते, स्वसन्निधिं प्राप्यते इत्यर्थः (परिभाषेन्दुशेखरः पृ. ५-६)

५. कैयट एवं नागेश के मध्यवर्ती समय में भी पुरुषोत्तमदेव-सीरदेवादि के परिभाषावृत्ति ग्रन्थों में इन दो परिभाषा-वचनों के ऊपर कोई भी उल्लेखनीय चर्चा नहीं हुई है।

१. यथाश्रुतग्राहिप्रतिपत्ता का पक्ष :-

जिस समय कोई निश्चित प्रयोजनविशेष को ध्यान में लिए बिना, सामान्य प्रयोजन मात्र को ध्यान में रखकर और साथ ही साथ इस सूत्र से भविष्य में कोई प्रयोजन सिद्ध होगा-ऐसी अपेक्षा रखकर जो छात्र संज्ञासूत्रों और परिभाषासूत्रों को समझ ले-कण्ठस्थ कर ले, उसे 'यथाश्रुतग्राही प्रतिपत्ता' कहा गया है।[६] इस प्रतिपत्ता का पक्ष यथोद्देशपक्ष कहलाता है। **'अष्टाध्यायी'** के सूत्रों को क्रमानुसार अध्ययन करते समय जिस स्थान पर संज्ञा या परिभाषा सूत्र प्रस्तुत हों उसका अर्थ वहीं का वहीं समझ ले एवं कण्ठाग्र कर ले ऐसे शिष्य को यथोद्देश पक्ष का शिष्य कहते हैं।

२. उपेक्षाबुद्धिवाले छात्र का पक्ष :

जिस शिष्य को संज्ञा या परिभाषासूत्र जहाँ पढ़ाया जाय वहाँ "मुझे इस 'गुण' या 'वृद्धि' संज्ञा से कोई मतलब (प्रयोजन) नहीं है" अथवा 'सप्तमी से निर्दिष्ट कार्य अव्यवहित पूर्व को करना है' इत्यादि सूचना किसी भी प्रकार से उपयोगी नहीं है" ऐसी उपेक्षाबुद्धि से उसको भूल जाय और बाद में किसी विधिसूत्र में इसकी आवश्यकता होने पर 'गुण अर्थात् क्या ? या वृद्धि अर्थात् क्या ? अथवा 'यह सप्तमी विभक्ति किस अर्थ में प्रयुक्त हुई है ?' ऐसा प्रश्न पूछे और गुरु उसको विधिसूत्र के प्रदेश में पुनः उस संज्ञा या परिभाषासूत्र को पढ़ावे तो ऐसे शिष्य को 'कार्यकालपक्ष' का शिष्य कहते हैं। ऐसे शिष्य को विधिसूत्रों के उच्चरित स्थान (देश) पर ही विधिसूत्रों के साथ संज्ञा या परिभाषा सूत्र की एकवाक्यता सिद्ध होती है अर्थात् इस प्रकार के शिष्य को विधिसूत्र और संज्ञासूत्र के सम्मिलित अर्थज्ञान के साथ एक महावाक्य का अर्थ स्पष्ट होता है।[७]

इस प्रकार से कैयट ने अपेक्षाबुद्धि और उपेक्षा बुद्धि वाले छात्र की कल्पना करके[८] उसके लिए अनुक्रम से यथोद्देश पक्ष और कार्यकाल पक्ष के संज्ञासूत्र और परिभाषासूत्र निर्दिष्ट किये हैं। कैयट के इस व्याख्यान का जो फलितार्थ हुआ उसे इस प्रकार से स्पष्ट कर सकते हैं:-

१.	यथोद्देशं संज्ञासूत्रम्	–	विधिसूत्राणि
२.	यथोद्देशं परिभाषासूत्रम्	–	विधिसूत्राणि
३.	कार्यकालं संज्ञासूत्रम्	–	विधिसूत्राणि
४.	कार्यकालं परिभाषासूत्रम्	–	विधिसूत्राणि

---

६. यदाऽनुद्दिश्य प्रयोजनविशेषं प्रयोजनमात्रमभिसन्धाय भविष्यति किञ्चिदनेन प्रयोजनमिति संज्ञापरिभाषं प्रणीयते, तदा संभवत्येवायं पक्षो यथाश्रुतग्राहिप्रतिपत्त्रपेक्षः ॥। (१-१-११ इत्यत्र प्रदीपः, व्याकरणमहाभाष्यम, भाग-१, पृ. १६५)

७. महावाक्यार्थपर्यालोचनप्रवृत्तप्रतिपत्रपेक्षस्तु कार्यकालः। (तत्रैव, पृ. १६५)

८. पुरुषोत्तमदेव ने इन दोनों छात्रों के लिए कहा है कि–व्युत्पन्नाव्युत्पन्नप्रतिपत्तृभेदाच्चेमौ कार्यकालयथोद्देशपक्षौ। (परिभाषासंग्रहः पृ. १५५)

संक्षेप में

१. यथोद्देश पक्ष में विधिसूत्र संज्ञासूत्र के देश (उच्चरितस्थान) में जाते हैं, लेकिन संज्ञासूत्र अपने स्थान को नहीं छोड़ते है।

२. यथोद्देशपक्ष में विधिसूत्र परिभाषासूत्रों के देश में जाते हैं, परिभाषा सूत्र विधिसूत्रों के देश में जाते हैं जब कि कार्यकाल पक्ष में संज्ञा एवं परिभाषा सूत्र विधिसूत्रों के प्रदेश में उपस्थित होते हैं।

४

संज्ञासूत्रों के सन्दर्भ में यथोद्देशपक्ष और कार्यकाल पक्ष का नागेश के मतानुसार चारितार्थ्य

कैयट के व्याख्यान के जो चार फलितार्थों का वर्णन ऊपर किया गया है उसमें से संज्ञासूत्रों से संबन्धित प्रथम और तृतीय फलितार्थ नागेश को मान्य हैं अर्थात् यथोद्देशपक्ष में विधिसूत्र अपने उच्चरित स्थान से निकलकर संज्ञासूत्रों के प्रदेश में जाते हैं, लेकिन कार्यकालपक्ष में संज्ञासूत्र अपने प्रदेश में से निकलकर विधिसूत्रों के उच्चरित प्रदेश में जाते हैं अर्थात् कार्यकालपक्ष में संज्ञासूत्र जिस विधिसूत्र के साथ अन्वित होता है, उन विधिसूत्रों का जो 'अष्टाध्यायी क्रमांक होता है वही क्रमांक संज्ञासूत्र को भी लागू होता है क्योंकि संज्ञासूत्र तो किसी न किसी विधिसूत्र के लिए ही होते हैं। इसलिए इनको गौण गिना जाता है, और विधिसूत्र अपने आप में मुख्य गिने जाते हैं। इसलिए विधिसूत्रों का क्रमांक संज्ञासूत्र को मिलना उचित प्रतीत होता है।[९]

यद्यपि नागेश ने इस सन्दर्भ में भी सूक्ष्मेक्षिका से कुछ नया सिद्धान्त प्रस्थापित किया है। जैसे कि–"यथोद्देशपक्ष में विधिसूत्र संज्ञासूत्रों के प्रदेश में जाते हैं लेकिन संज्ञासूत्र अपने स्थान को नहीं छोड़ते हैं," ऐसा जो कैयट का कथन है उसको बदलकर ऐसा मानना चाहिए कि "एकसंज्ञा-अधिकार[१०] (१-४-१ से २-२-३८) में आये हुए संज्ञासूत्रों के विषय में यथोद्देशपक्ष ही लागू होता है।"[११] अर्थात् इस विभाग में आये हुए संज्ञासूत्रों के विषय में कार्यकाल पक्ष लेना उचित नहीं है। ऐसी स्पष्टता को ध्यान में रखने पर ही 'राज्ञः' रूप की इष्टसिद्धि संभव है। जैसे कि - राजन् + शस्। (द्वितीय विभक्ति बहुवचन का प्रत्यय) यहाँ प्रत्यय के आधे शकार की इत्संज्ञा होकर, लोप होता है– राजन् + अस्। अब इस स्थिति में **अल्लोपोऽनः** (६-४-१३४) से 'भ' संज्ञक अङ्ग के अन् के अकार का लोप प्राप्त होता है और दूसरी तरफ से **न लोपः प्रातिपदिकान्तस्य** (८-२-७) से प्रातिपदिक संज्ञक पद के अन्त में आए हुए नकार का लोप होने की स्थिति उत्पन्न हो जाती है।

---

९. कार्यार्थत्वाद् गुणानां, कार्यस्य च प्रधानत्वात् प्रधानदेशत्वस्य न्याय्यत्वादित्यर्थः। (१-१-११ इत्यत्र प्रदीपः, व्याकरणमहाभाष्यम्, भाग-१, पृ. १६४)

१०. द्रष्टव्य : परिशिष्ट-१, जिसमें 'एकसंज्ञाधिकार एवं उसमें आई हुई विविध संज्ञाओं का प्रदर्शन किया गया है।

११. आकडाराधिकारस्थ-भ-पद-संज्ञादिविषये तु यथोद्देशपक्ष एवेति तत्रत्यपरत्वेनैव बाध्यबाधकभावः। (परिभाषेन्दुशेखरः; परि. २-३, पृ. ५)

अब "एकसंज्ञा-अधिकार" में आए हुए 'भ', 'पद' इत्यादि संज्ञाओं के विषय में भी यदि कार्यकाल पक्ष लिया जा सकता है–ऐसा कैयट द्वारा निर्दिष्ट सामान्य अर्थघटन करें–तो **अल्लोपोऽनः** (६-४-१३४) विधिसूत्र का पूरा वाक्यार्थ प्राप्त करने के लिए **यचि भम्** (१-४-१८) संज्ञासूत्र को भी (६-४-१३४) के प्रदेश में ले जाना पड़ेगा। इससे (१-४-१८) क्रमांक के सूत्र को (६-४-१३४) के प्रदेश का गिनना पड़ेगा। दूसरी तरफ **न लोपः प्रातिपदिकान्तस्य** (८-२-७) विधिसूत्र का पूर्ण वाक्यार्थ प्राप्त करने के लिए 'पद' संज्ञा करने वाले **स्वादिष्वसर्वनामस्थाने** (१-४-१७) संज्ञासूत्र को (८-२-७) के पास ले जाना पड़ेगा इससे (१-४-१७) को (८-२-७) क्रमांक का गिनना पड़ेगा। इस प्रकार से (१-४-१७) और (१-४-१८) ये दोनों सूत्र 'एकसंज्ञा' अधिकार के बाहर निकल गये। जिसके कारण 'एकसंज्ञा' अधिकार द्वारा कहा गया बाध्य-बाधक भाव इन दो संज्ञासूत्रों को नहीं लगेगा। जिसके फलस्वरूप प्रथम सपादसप्ताध्यायीस्थ **अल्लोपोऽनः** (६-४-१३४) से राजन् + अस्। में से 'भ' संज्ञक अङ्ग के 'अन्' के अकार का लोप होगा– राजन् + अस् और इसके पश्चात् त्रिपादीस्थ **न लोपः प्रातिपदिकान्तस्य** (८-२-७) भी प्रवृत्त होगा। वह कहेगा कि प्रातिपादिक संज्ञक जो पद, उस पद के अन्त में आए हुए नकार का लोप करो– राज्० + अस्। [(कार्यकाल पक्ष लेने से) यहाँ 'एकसंज्ञा' अधिकार की सहायता लेकर एक 'भ' संज्ञा होने के उपरान्त दूसरी 'पद' संज्ञा न हो सके–'भ' संज्ञा से 'पद' संज्ञा का हमेशा हमेशा के लिए निषेध हो जाए–ऐसी व्यवस्था अपने अधीन नहीं होती है।] अतः राज्० + अस् ऐसी स्थिति में से 'राज्ञः' रूप कभी भी निष्पन्न नहीं हो सकेगा।

इस अनिष्टापत्ति को रोकने के लिए नागेश ने कहा है कि 'एकसंज्ञा' अधिकारस्थ 'भ', 'पद' इत्यादि संज्ञाओं के लिए तो यथोद्देश पक्ष ही लगाना अनिवार्य है। अर्थात् इस प्रदेश में कही गई संज्ञायें अपने ही स्थान में रहें और विधिसूत्र उनके पास आकर स्थिर रहे, बाद में उनका (विधिसूत्रों का) पूर्णवाक्यार्थ बोध हो ऐसा ही मानना इष्ट है। अब नागेश के मत को स्वीकार करें तो राजन् + अस्। ऐसी स्थिति में (६-४-१३४) विधिसूत्र 'भ' संज्ञा करने वाले (१-४-१८) संज्ञासूत्र के प्रदेश में; और (८-२-७) विधिसूत्र 'पद' संज्ञा करने वाले (१-४-१७) संज्ञासूत्र के प्रदेश में जायेंगे। वहाँ 'भ' संज्ञा करने वाला (१-४-१८) सूत्र 'पद' संज्ञा करने वाला (१-४-१७) सूत्र की अपेक्षा पर में (=पश्चात्) है। इसलिए वह (१-४-१७) का नित्य बाध करता है। (क्योंकि 'सकृद्गतौ विप्रतिषेधे यद्बाधितं तद्बाधितमेव' इस न्याय से, भविष्य में भी वह (१-४-१७) को प्रवृत्त नहीं होने देगा।) इस प्रकार राजन् + अस् बनेगा, फिर श्चुत्व विधि होगा– राजञ् + अस् = राज्ञः ऐसा इष्ट रूप बनेगा।

यहाँ एक प्रश्न होता है कि कभी ऐसा हो सकता है कि त्रिपादी के किसी सूत्र को अपना पूर्ण वाक्यार्थ कराने के लिए 'एकसंज्ञा' अधिकार में आये हुए किसी सूत्र की आवश्यकता पड़े तो क्या होगा ? [क्योंकि अब 'एकसंज्ञा'-अधिकार की संज्ञाओं के विषय में तो केवल यथोद्देश पक्ष ही ग्राह्य माना गया है] इसके लिए नागेश ने कहा है कि–कुछ वैयाकरणों ने इसका

समाधान करते हुए कहा है कि-'भ', 'पद' इत्यादि संज्ञाओं को तो अष्टाध्यायी में कहा है वहाँ ही (यथोद्देशपक्ष में ही) उनका सांकेतिक अर्थ (संज्ञिन्) समझा जायेगा। और एकबार समझे गए ज्ञान के सहारे त्रिपादी में भी व्यवहार हो सकेगा। ऐसा मानने में जो प्रमाण है वह है कि भाष्यकार ने स्वयं ही पूर्वत्रासिद्धम् (८-२-१) पर मात्र परिभाषाओं के विषय में ही प्रश्न किया है कि सपाद सप्ताध्यायी की परिभाषायें त्रिपादी में किस प्रकार से जा सकेंगी ? वहाँ पर उन्होंने सपाद सप्ताध्यायी में कहे गए संज्ञासूत्र त्रिपादी में किस प्रकार से जा सकेंगे ऐसा प्रश्न किया ही नहीं है। इससे यह ज्ञापित होता है कि सपाद सप्ताध्यायी के संज्ञासूत्रों के ज्ञान की सहायता त्रिपादी के किसी विधिसूत्र का पूर्ण अर्थबोध प्राप्त करने के लिये ली जा सकती है।[१२]

* * *

इस तरह कैयट के व्याख्यान के जो चार फलितार्थ हैं, उनमें से प्रथम फलितार्थ को नागेश ने प्रायः स्वीकार किया है, और सूक्ष्मेक्षिका से उनमें आवश्यक संशोधन भी कर दिखाया है। एवमेव कैयट के तीसरे फलितार्थ में भी नागेश ने आवश्यक संस्कार करके निम्नलिखित रूप से स्पष्ट किया है: (अर्थात् 'एक-संज्ञाधिकार' से अतिरिक्त संज्ञासूत्रों के विषय में कार्यकालपक्ष ही स्वीकार किया जा सकता है) परिणामस्वरूप संज्ञासूत्र अपने प्रदेश में से निकल कर विधिसूत्रों के प्रदेश में जाकर ही[१३] विधिसूत्र के साथ ही एकवाक्यता करके पूर्ण वाक्यार्थ व्यक्त करता है।[१४] इसलिए इन संज्ञा सूत्रों को विधिसूत्र के प्रदेश का ही गिनना चाहिए। ऐसा करने से ही 'अमी' रूप में अणोऽप्रगृह्यस्यानुनासिकः ८-४-५७ से अनुनासिकत्व अप्राप्ति रहती है। इस विषय को प्रक्रियापूर्वक समझें तो–

अदस् + जस्। में सर्वप्रथम जसः शी (७-१-१७) से शी (ई) आदेश होगा। अदस् + ई। उसके पश्चात् त्यदादीनाम् अः (७-३-१०२) से अदस् के अन्त्य स् कार को 'अ' कार होगा। अद अ + ई। अब अतो गुणे। ६-१-९७ सूत्र से पूर्वरूप-एकादेश– अद + ई। फिर आद्‌गुणः (६-१-८७) से गुण होगा तो अदे रूप निष्पन्न होगा। बाद में एत ईद् बहुवचने (८-२-८१) से अदस् के द- कार के पीछे आए हुए एकार को ईत् होता है, और द्‌कार को म् कारादेश होता है–अम् ई = अमी। रूप सिद्ध होता है।

'अमी'–कोई यहाँ शङ्का करे कि "अदसो मात् (१-१-१२) सूत्र से अदस् के मकार के पर में आये हुए ईत् की प्रगृह्य संज्ञा होती है" ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि यहाँ जो मुत्वविधि

---

१२. पदादिसंज्ञानां तत्र जातशक्तिग्रहेणैव त्रिपाद्यामपि व्यवहारः। अत एव पूर्वत्रासिद्धम् (८-२-१) इति सूत्रे परिभाषाणामेव त्रिपाद्यामप्रवृत्तिमाशङ्क्य कार्यकालपक्षाश्रयेण समाहितमित्याहुः। (परिभाषेन्दुशेखरः, पृ. ५)

१३. कार्यार्थत्वादिति। तदेकवाक्यापन्नं संज्ञासूत्रम्, तत्प्रकरणस्थमिति भावः। (१-१-११ इत्यत्र भाष्यप्रदीपोद्योतः, पृ. १६४)

१४. संज्ञाशास्त्रस्य तु कार्यकालपक्षे न पृथग् वाक्यार्थबोधः, किन्तु प्रदेशवाक्येन (विधिसूत्रेण) सहैव॥ (परिभाषेन्दुशेखरः, पृ. ३)

हुआ है वह तो त्रिपादी के सूत्र (८-२-८१) से हुआ है। (अर्थात् १-१-१२ संज्ञासूत्र की दृष्टि से मुत्वविधि करने वाला सूत्र तो असिद्ध है) तो नागेश कहते हैं कि इस शंका को कार्यकालपक्ष का आश्रय लेने पर ही निर्मूल किया जा सकता है। जैसे कि– **अदसो मात्** (१-१-१२) संज्ञासूत्र अपने प्रदेश में कोई वाक्यार्थबोध नहीं कराता है। उसको तो **अणोऽप्रगृह्यस्यानुनासिकः** (८-४-५७) जैसे विधिसूत्र के साथ जोड़कर दोनों की एकवाक्यता करके पूरा वाक्यार्थ बोध प्राप्त होता है।[१५] इस कारण से (१-१-१२) का उपस्थिति क्रमांक बदलने से वह (८-४-५७) के प्रदेश का गिना ज़ायेगा। इसके परिणाम स्वरूप ८-२-८१ सूत्र से किया गया मुत्व कार्य सिद्ध ही रहेगा। (८-२-८१) से मुत्व कार्य हो जाने के पश्चात् प्रगृह्य संज्ञा करने वाला अदसो मात् (१-१-१२) सूत्र से (कि जिसको अब नया क्रमांक ८-४-५७ कहा है) उससे 'अमी' के ई की प्रगृह्य संज्ञा होगी। अब 'अमी' प्रगृह्य संज्ञक होने के कारण **अणोऽप्रगृह्यस्यानुनासिकः** (८-४-५७) से 'अमी' में अनुनासिकत्व नहीं होगा।

संक्षेप में कहें तो 'एकसंज्ञा' अधिकार के बहिर्भूत संज्ञासूत्रों के विषय में तो केवल कार्यकाल पक्ष मानने से ही इष्टसिद्धि होती है तथा संज्ञासूत्र जिस विधिसूत्र के साथ एकवाक्यता को प्राप्त करता हो उस विधिसूत्र का जो क्रमांक हो वही क्रमांक संज्ञासूत्र को मिलता है ऐसा मानकर इस (संज्ञासूत्र को) प्राप्त हुए नये (उपस्थिति) क्रम के आधार पर ही सिद्ध-असिद्ध भाव (अथवा बाध्य-बाधकभाव) को निश्चित किया जाता है।[१६]

इसी प्रकार से संज्ञासूत्रों के नए उपस्थितिक्रम के आधार पर ही (**विप्रतिषेधे परं कार्यम्** १-४-२ सूत्रोक्त) बाध्यबाधकभाव भी निश्चित करना होता है। इसका उदाहरण निम्नलिखित है– गङ्गे + अमू। इस स्थिति में **ईदूदेद्द्विवचनं प्रगृह्यम्** (१-१-११) सूत्रोक्त प्रगृह्यसंज्ञा का निषेध करके **एचोऽयवायावः** (६-१-७८) ऐसे पर में आये हुए विधिसूत्र की सहायता से 'अय्' आदेश प्राप्त होता है। लेकिन 'एकसंज्ञा' अधिकार की संज्ञाओं को छोड़ कर, शेष संज्ञाओं के विषय में तो कार्यकालपक्ष ही मानना अनिवार्य है– ऐसा नागेश द्वारा पुरस्कृत मत हमने स्वीकार किया है। अतः **प्लुतप्रगृह्या अचि नित्यम्** (६-१-१२५) ऐसे विधिसूत्र के प्रदेश में आकर उसके साथ एकवाक्यता को प्राप्त करने वाला **ईदूदेद्द्विवचनं प्रगृह्यम्** (१-१-११) जैसे संज्ञासूत्र का क्रमांक अब बदल आयेगा और वह भी ६.१.१२५ क्रमांक का गिना जायेगा। इससे गङ्गे + अमू में (६-१-७८) से अय् आदेश प्राप्त हो रहा था, उसका अब "६-१-१२५"

---

१५. अवसान में आए हुए अप्रगृह्य संज्ञक अण् को विकल्प से अनुनासिक होता है। जैसे कि-दधिँ, दधि ॥

१६. **संज्ञाशास्त्रस्य तु कार्यकालपक्षे न पृथग्वाक्यार्थबोधः। किन्तु प्रदेशवाक्येन सहैव,, अत एवाणोऽप्रगृह्यस्येत्येतदेकवाक्यतापन्नादसो मादित्येतत्प्रति न मुत्वासिद्धम्, असिद्धत्वस्य कार्यार्थतया कार्यज्ञानोत्तरमेव तत्प्रवृत्तिः, कार्यज्ञानं च प्रदेशदेश एवेति तद्देशस्थस्यासिद्धत्वात् पूर्वग्रहणेनाग्रहणात् ॥ (परिभाषेन्दुशेखरः, पृ. ३, ४).**

ऐसे (नए क्रमांक वाले) प्रगृह्यसंज्ञा विधायक सूत्र से (१-४-२ सूत्रानुसार, अर्थात् परत्व को हेतु बनाकर) निषेध किया जायेगा।[१७] पतञ्जलि को भी यही मान्य है। इसलिए उन्होंने भी **अदसो मात्** (१-१-१२) सूत्र के भाष्य में कहा है कि-**'अयादिभ्यः परैव प्रगृह्यसंज्ञा'**। अय् इत्यादि आदेश की अपेक्षा प्रगृह्यसंज्ञा विधायक सूत्र पर में आये हुए हैं, ऐसा मानना चाहिए।

उपर्युक्त कथनानुसार संज्ञासूत्र अपना प्रदेश छोड़कर विधिसूत्रों के प्रदेश में जाकर वहाँ एकवाक्यता प्राप्त करता है। इसलिए संज्ञासूत्र को (उनका **अष्टाध्यायीस्थ** उच्चरित क्रम बदल कर) नया उपस्थिति-क्रम मिलता है। लेकिन यहाँ प्रश्न उत्पन्न होता है कि संज्ञासूत्रों को मिलने वाला यह नया क्रमांक स्वीकार करना कितना प्रामाणिक है। तो उसका समाधान यह है कि-**वृद्धिरादैच्** (१-१-१) जैसे संज्ञासूत्रों का अर्थ देखें तो अमुक संज्ञिन् की अमुक संज्ञा होती है, उतने से रूपसिद्धि का कोई कार्य नहीं होता है। दूसरे शब्दों में-संज्ञासूत्रों में अमुक संज्ञा होने के पश्चात् दूसरा कोई विधेयांश प्राप्त नहीं होता है। अतः संज्ञासूत्रों का विधिसूत्र के देश में गमन होने के पश्चात् ही, यदि वहाँ चारितार्थ्य होता हो तो उनको विधिसूत्रों के ही प्रदेश का गिनना स्वल्प भी अनुचित नहीं है, बल्कि यही युक्तिसंगत है।[१८]

५

परिभाषासूत्रों के विषय में यथोद्देशपक्ष और कार्यकालपक्ष का नागेश के मतानुसार चारितार्थ्य

कैयट के व्याख्यानानुसार परिभाषासूत्रों के विषय में यथोद्देश पक्ष इस प्रकार से सिद्ध होता है कि परिभाषासूत्रों के प्रदेश में ही **अष्टाध्यायी** के विभिन्न विधिसूत्रों को उपस्थित करके, उन विधिसूत्रों का संस्कार करा लिया जाता है तथा कार्यकाल पक्ष में परिभाषासूत्र अपने स्थान से निकलकर विधिसूत्रों के प्रदेश में जाकर उनका संस्कार करते हैं।

लेकिन दोनों पक्ष में ऐसे सर्वसामान्य व्याख्यान के साथ सम्मत होना संभव नहीं है ऐसा नागेश ने स्पष्ट रूप से कहा है। उनका कहना है कि-यथोद्देशपक्ष में परिभाषासूत्रों के प्रदेश में यदि सभी विधिसूत्रों को लाया जाय तो "वृक्षेभ्यः" जैसा इष्ट रूप ही सिद्ध नहीं होगा। क्योंकि वृक्ष + भ्यस् (चतुर्थी/पञ्चमी बहुवचन इस स्थिति में **सुपि च** (७-३-१०२) और **बहुवचने झल्येत्** (७-३-१०३) ऐसे दो विधिसूत्र अपने अन्दर आये हुए सप्तम्यन्त पदों 'सुपि' और 'झलि' का संस्कार कराने के लिए **'तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य** (१-१-६६) जैसे परिभाषासूत्र के प्रदेश में जायेंगे, तो वे दोनों (१-१-६६) के प्रदेश के गिने जायेंगे और परिणामस्वरूप उनके बीच का

---

१७. **एवं तद्बोधोत्तरमेव विरोधप्रतिसन्धानं चेति तत्रत्यपरत्वमेव विप्रतिषेधसूत्रप्रवृत्तौ बीजम्। अत एव कार्यकालपक्षेऽयादिभ्यः परैव प्रगृह्यसंज्ञेत्यदसो मादिति सूत्रे भाष्ये उक्तम्।** (तत्रैव पृ. ४, ५.)

१८. यहाँ ऐसी भी शङ्का हो सकती है कि-संज्ञा सूत्र विधिसूत्रों के देश में जा सकते हैं, तो परिभाषासूत्र क्यों नहीं जा सकते हैं ? इसका समाधान देने के लिए नागेश ने "परिभाषासूत्र" एकदेशस्थ रहकर प्रकाश देनेवाले हैं "ऐसी भाष्योक्ति की ओर अङ्गुलिनिर्देश किया है ॥

पूर्वापर भाव नष्ट हो जायेगा, और बाद में बाध्यबाधक भाव भी उपस्थित नहीं होगा। इसके कारण कैयट का **"कार्यकालं परिभाषासूत्रम्"** का अर्थघटन स्वीकार करना भयावह और अनिष्टापत्तिजनक है।

यदि वृक्ष + भ्यस् में से 'वृक्षेभ्यः" ऐसा इष्ट रूप सिद्ध करना हो तो परिभाषासूत्रों को पतञ्जलि के सूचनानुसार 'एकदेशस्थ' मानकर परिभाषासूत्रों के अर्थ मात्र का स्मरण ही विधिसूत्रों के देश में होता है ऐसा मानना पड़ेगा जिसके कारण (७-३-१०२) के 'सुपि' पद का और (७-३-१०३) के 'झलि' पद का संस्कार भी प्राप्त होगा और उन दोनों सूत्रों का पूर्वापरभाव भी अपरिवर्त्य रहेगा। ऐसा होने से (७-३-१०३) सूत्र परत्व के हेतु से (७-३-१०२) का निषेध कर देगा, तो एत्व विधि होकर 'वृक्षेभ्यः' रूप बन जायेगा।

अब यह देखना होगा कि नागेश- [क] परिभाषासूत्रों के विषय में यथोद्देशपक्ष किस प्रकार सिद्ध करते हैं ? तो शिष्य जब **तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्य** (१-१-६६) जैसा परिभाषासूत्र सुनेगा तो तुरन्त पूछेगा कि इस परिभाषा का उपयोग = चारितार्थ्य कहाँ होगा ? तो गुरु उदाहरण रूप से **इको यणचि**। (६-१-७७) जैसे कतिपय विधिसूत्रों को उस परिभाषा के प्रदेश में (१-१-६६ में) उद्धृत करके उसका संस्कार कर दिखायेंगे। तब उस समय (उदाहरण रूप) इतने विधिसूत्रों के उपलक्ष्य में परिभाषा सूत्रों का बोध यथोद्देशपक्ष में हुआ, ऐसा कहा जायेगा।[१९]

अब प्रश्न उपस्थित होगा कि गुरु ने जिन विधिसूत्रों का उद्धरण परिभाषा के प्रदेश में नहीं किया है उनके विषय में क्या करना चाहिये ? अर्थात् उदाहरण रूप से जिन विधिसूत्रों को उद्धृत नहीं किया गया है, उन विधिसूत्रों के प्रदेश में जाकर, क्या परिभाषासूत्र उनका अर्थघटन कर दिखाते हैं ? इस सन्दर्भ में नागेश कहते हैं कि विधिसूत्रों के प्रदेश में परिभाषासूत्रों के अर्थ का स्मरण किया जाता है, (साक्षात् परिभाषासूत्रों को प्रकट रूप से विधिसूत्रों के प्रदेश में नहीं ले जाया जाता) और इस प्रकार से विधिसूत्रों का संस्कार कर लिया जाता है। ऐसा मानने के लिए दो प्रमाण हैं:-

१. कार्यकाल पक्ष में परिभाषासूत्रों के अर्थ को विधिसूत्रों के प्रदेश में ले जाया जाय तो भी कोई आपत्ति नहीं है। क्योंकि परिभाषा सूत्रों के अर्थ की बुद्धि विधि प्रदेश में की जाती है। ऐसा बोलने से वे (परिभाषासूत्र) वहाँ के नहीं हो जाते हैं। जैसे यदि कोई

---

१९. **केचित्तु परिभाषाविषये तस्मिन्नित्यादि...... वाक्यार्थबोधे सप्तमीनिर्देशादि क्वेति पर्यालोचनायां सकलतत्तद्विध्युपस्थितौ सकलतत्तत्संस्काराय गुणभेदं परिकल्प्यैकवाक्यतयैव नियमः (परिभाषेन्दुशेखरः पृ. २)**

व्यवसायी कार्यवशात् देशान्तर में जाय तो भी उस देश का नागरिक नहीं हो जाता है। वह तो अभिजनदेशीय (= उसके अपने देश का) ही गिना जाता है।[२०]

२. पतञ्जलि ने परिभाषासूत्रों की प्रवृत्ति के विषय में एक विधान किया है: **"परिभाषा पुनर् एकदेशस्था सती कृत्स्नं शास्त्रमभिज्वलयति प्रदीपवत्। तद्यथा–प्रदीपः सुप्रज्वलितः एकदेशस्थः सर्वं वेश्माभिज्वलयति।** (२-१-१ इत्यत्र महाभाष्यम्) इसमें परिभाषासूत्र तो दीपक की तरह एक ही प्रदेश में रहकर ही विधिसूत्रों का संस्कार करने वाले बने रहते हैं। जैसे दीपक को वस्तुओं के ऊपर प्रकाश फैलाने के लिए वस्तु के पास नहीं जाना पड़ता है बल्कि अपने स्थान में रहकर ही वह प्रत्येक वस्तु को प्रकाशित करता है।

(ख) लेकिन यदि ऐसी भाष्योक्ति को अक्षरशः अङ्गीकृत करके बैठे रहे तो परिभाषा के विषय में कार्यकाल पक्ष कदापि सिद्ध नहीं होगा क्योंकि परिभाषा को दीपक की भाँति एकदेशस्थ कहें तो वह अपना स्थान कभी भी नहीं छोड़ सकती। नागेश ने इस समस्या को निर्मूल करते हुए कहा है कि (यथोद्देश पक्ष में) तस्मिन्निति (१-१-६६) जैसे सपाद सप्ताध्यायीस्थ परिभाषासूत्रों के पास अपना संस्कार कराने के लिए त्रिपादीस्थ विधिसूत्र आ नहीं सकते हैं। उनके लिए इन परिभाषासूत्रों का कार्यकाल पक्ष सिद्ध रहेगा। अर्थात् जो त्रिपादीस्थ विधिसूत्र अपना संस्कार कराने के लिए सपाद सप्ताध्यायीस्थ परिभाषासूत्रों के पास जा नहीं सकते ऐसे विधिसूत्र अदृष्टपिशाचन्याय[२१] से सपाद सप्ताध्यायी के परिभाषासूत्रों (के अर्थों) को अपने पास खींच लाकर अपना संस्कार करा लेगा। इस प्रकार त्रिपादी के विधिसूत्रों के उपलक्ष्य में परिभाषासूत्रों का कार्यकालपक्ष सिद्ध हो जाएगा। ऐसा होने में **पूर्वत्रासिद्धम्** (८-२-१) किसी भी प्रकार से बाधक नहीं बनेगा ऐसा नागेश का कथन है। जैसे कि– त्रिपादीस्थ विधिसूत्र अपना संस्कार कराने के लिए सपाद सप्ताध्यायी के परिभाषासूत्रों के पास नहीं जा सकते, क्योंकि (८-२-१) के सूचनानुसार वह त्रिपादी पूर्वत्र (अर्थात् सपाद सप्ताध्यायी में) असिद्ध है। लेकिन पतञ्जलि का मत है कि वे सपाद सप्ताध्यायी के परिभाषा सूत्र तो यहाँ त्रिपादी में आए हैं अतः कोई परेशानी नहीं है। क्योंकि त्रिपादी सपाद सप्ताध्यायी में असिद्ध है, सपाद सप्ताध्यायी तो त्रिपादी में सिद्ध ही गिनी जाती है। ऐसा होने में कोई बाधक नहीं बन सकता है। इस प्रकार से त्रिपादी में आए कुछ विधिसूत्रों

---

२०. कार्यकाले तु तत्तद्विधिप्रदेशे परिभाषाबुद्ध्यैकवाक्यतेति। अत्रैकदेशस्थ इत्यनेन तत्र तत्र तद्बुद्धावपि तत्तद्देशस्थत्वं वारयति, यथा व्यवहर्तॄणां कार्यार्थम् अनेकदेशगमनेऽपि न तत्तद्देशीयत्वव्यवहारः, किन्त्वभिजनदेशीयत्व-व्यवहार एव, तद्वत्॥ (परिभाषेन्दुशेखरः पृ. ३)

२१. पिशाच जैसे स्वयं दिखाई नहीं पड़ता है, लेकिन अदृश्य रह कर किसी व्यक्ति को अपने पास खींच सकता है।

के लिए जिन परिभाषासूत्रों (के अर्थों) को कार्य में लिया जायेगा–उनके उपलक्ष्य में परिभाषासूत्रों के विषय में कार्यकाल पक्ष सुसंगत हो जायेगा।[२२]

नागेश कहते हैं कि इस प्रकार परिभाषासूत्रों के विषय में सिद्ध किए हुए कार्यकाल पक्ष को देख कर यदि किसी को शङ्का हो कि-**ङमो ह्रस्वादचि ङमुण् नित्यम्** ८-३-३२ जैसे त्रिपादीस्थ विधिसूत्र में प्रयुक्त पञ्चम्यन्त एवं सप्तम्यन्त पद (ह्रस्वाद् और अचि) का संस्कार कराने के लिए यदि सपाद सप्ताध्यायी के **तस्मिन्निति.** (१-१-६६) और **तस्माद् इत्युत्तरस्य** (१-१-६७) इन दो परिभाषा सूत्रों को ८-३-३२ के पास (अदृष्टपिशाच न्याय से) खींच लिया जाये तो वे दोनों परिभाषासूत्र एक ही विधिसूत्र (८-३-३२) के प्रदेश के गिने जाएंगे। परिणाम स्वरूप **"उभयनिर्देशे पञ्चमीनिर्देशो बलीयान्, परत्वात्"** ऐसा जो पतञ्जलि ने (१-१-६६) में कहा है वह असंगत बन जाएगा। क्योंकि अब (१-१-६६) और (१-१-६७) दोनों का क्रमांक (८-३-३२) बन गया होगा जिससे उनके बीच का पूर्वत्व एवं परत्व का भाव भी नष्ट हो जाएगा। इस प्रकार परिभाषा के विषय में कार्यकाल पक्ष केवल त्रिपादी में आए हुए विधिसूत्रों के उपलक्ष्य में ही सिद्ध होता है ऐसा कहने में उपर्युक्त भाष्योक्ति में विसंगति उत्पन्न हो जाने का भय उत्पन्न होता है।

इसका समाधान करते हुए नागेश ने कहा है कि सूत्रों के बीच पूर्वत्व-परत्व का निर्णय करने के लिए और **विप्रतिषेधे परं कार्यम्** (१-४-२) की प्रवृत्ति करने के लिए तो हमेशा **अष्टाध्यायी** में जिस क्रम से सूत्रों का पाठ किया है उस ही क्रम का आश्रय करना है।[२३] क्योंकि कार्यकालपक्ष का आश्रयण करने से किसी परिभाषासूत्र का **अष्टाध्यायी** क्रमांक बदलता नहीं है। बल्कि परिभाषा सूत्र स्वयं अचेतन है अर्थात् वे स्वयं प्रदेश छोड़कर विधिसूत्रों के प्रदेश में नहीं जा सकते हैं। अथवा हमारे (उन सपाद सप्ताध्यायी के) परिभाषासूत्रों के अर्थ का वहीं (विधिसूत्रों के प्रदेश में) स्मरण करने से भी वे अपने स्थान का त्याग करने वाले नहीं हैं। इसलिए ही पतञ्जलि ने उन परिभाषासूत्रों को 'एकदेशस्थ' रहकर सम्पूर्ण शास्त्र के सभी विधिसूत्रों को प्रकाशित करने वाला कहा है।[२४]

---

२२. **अत एव पूर्वत्रासिद्धमिति सूत्रे भाष्ये त्रिपाद्या असिद्धत्वात्तत्र सपादसप्ताध्यायीस्थपरिभाषाणामप्रवृत्तिम् आशङ्क्य यद्यपीदं तत्रासिद्धं तत्त्विह सिद्धम् इति उक्त्वा तावताऽप्यसिद्धिरित्यभिप्रायके कथमिति प्रश्ने कार्यकालं संज्ञापरिभाषं, यत्र कार्यं तत्रोपस्थितं द्रष्टव्यम् इत्युक्तम्। (परिभाषेन्दुशेखरः पृ. ६).**

२३. **न च कार्यकालपक्षे ङमो ह्रस्वाद् इत्यादौ तस्मादित्युत्तरस्य तस्मिन्निति निर्दिष्टे पूर्वस्येति परिभाषाद्वयोपस्थितौ परत्वादुभयनिर्देशे पञ्चमीनिर्देशो बलीयान् इति तस्मिन्निति सूत्रस्थभाष्यासङ्गतिः। उभयोरेकदेशस्थत्वेन परत्वादित्यस्यासङ्गत्यापत्तेः। स्पष्टं चेदमिको गुणेत्यत्र कैयट इति वाच्यम्॥ विप्रतिषेधसूत्रेऽष्टाध्यायीपाठकृतपरत्वस्याश्रयणेनादोषात्। (परिभाषेन्दुशेखरः, पृ.६)**

२४. **न हि कार्यकालपक्ष इत्येतावता तदपैति। पक्षद्वयेऽपि प्रदेशेषु स्वबुद्धिजननेनाविशेषात्। न हि तत्पक्षेऽप्यचेतनस्य शास्त्रस्य स्वदेशं विहाय तद्देशगमनं सम्भवति। नाप्यस्मदादिबुद्धिजननेन स्वदेशत्यागो भवति। अत एव भाष्ये एकदेशस्थस्यैव सर्वशास्त्राभिज्वालकत्वमुक्तम्॥ (परिभाषेन्दुशेखरः पृ. ६)**

निष्कर्ष

(१) यथोद्देशं संज्ञासूत्रम्

'एकसंज्ञा' अधिकार (१-४-१ से २-२-३८) में आई हुई 'भ', 'पद' इत्यादि संज्ञाओं का विधान करने वाले सूत्रों के विषय में ही यथोद्देशपक्ष माना जाता है। उदाहरण रूप से 'राज्ञः'। (ये एकसंज्ञाधिकार की संज्ञाएँ कदापि अपना स्थान छोड़कर विधिसूत्रों के प्रदेश की नहीं बनती हैं।)

(२) कार्यकालं संज्ञासूत्रम्

एकसंज्ञाधिकार से बहिर्भूत सभी संज्ञाओं (जैसे– प्रगृह्यादि संज्ञाओं) के विषय में केवल कार्यकालपक्ष माना जाता है। तदनुसार संज्ञासूत्र विधिसूत्रों के देश के गिने जाते हैं। यथा– गङ्गे + अमू। जहाँ 'अय्' इत्यादि आदेशों की अपेक्षा से प्रगृह्यसंज्ञाओं को 'पर' कहा गया है।

(३) यथोद्देशं परिभाषासूत्रम्

परिभाषासूत्र तो स्वयं 'एकदेशस्थ' रहकर, अपने अर्थों का विधिसूत्रों के प्रदेश पर स्मरण दिला कर, सर्वशास्त्र को अभिज्वलित (प्रकाशित) करते हैं। इस दृष्टि से तो सभी परिभाषासूत्रों को केवल यथोद्देशपक्ष का ही माना जाता है। (दूसरे शब्दों में कहें तो विधिसूत्र कदापि परिभाषासूत्र के प्रदेश में नहीं जाते है। अन्यथा 'वृक्षेभ्यः' जैसे रूप की सिद्धि नहीं हो सकेगी॥

(4) कार्यकालं परिभाषासूत्रम्

[त्रिपादी के विधिसूत्रों का वाक्यार्थबोध कराने के लिए इस पक्ष का सहारा लिया जाता है। अर्थात्] सपाद सप्ताध्यायी के परिभाषासूत्रों को अदृष्टपिशाच-न्याय से त्रिपादी के विधिसूत्र अपने पास खींच लाते हैं।

यहाँ पर सपाद सप्ताध्यायी के परिभाषासूत्रों के अर्थों का स्मरण होता है-ऐसा ही मानना है। वे त्रिपादी में जाते नहीं हे, या उनका **अष्टाध्यायीस्थ** क्रमांक भी अपरिवर्त्य रहता है। (उदाहरण रूप से-**ङमो ह्रस्वादचि ङमुण् नित्यम्**। (८-३-३२).

परिशिष्ट-१

'एकसंज्ञा' अधिकार (१-४-१ से २-२-३८)

आकडारादेका संज्ञा।	१-४-१	यचि भम्।	१-४-१८
विप्रतिषेधे परं कार्यम्।	१-४-२	कारके।	१-४-२३
यू स्त्र्याख्यौ नदी।	१-४-३	ध्रुवमपायेऽपादानम्।	१-४-२४
शेषो घ्यसखि।	१-४-७	प्राक्कडारात्समासः।	२-१-३
सुप्तिङन्तं पदम्।	१-४-१४	अव्ययीभावः	२-१-५
स्वादिष्वसर्वनामस्थाने।	१७	कडाराः कर्मधारये।	२-२-३८

सन्दर्भ-ग्रन्थ सूची

(१) **परिभाषेन्दुशेखरः**–(नागेशभट्टकृतः) सम्पादकः श्री काशीनाथ वा. अभ्यंकर; प्रका. भाण्डारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पुणें, १९६२.

(२) **परिभाषासङ्ग्रहः**– सम्पादकः श्री के. वी. अभ्यंकर, प्रका. भाण्डारकर ओरिएन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पुणें, १९६७

(३) **व्याकरण-महाभाष्यम्** (प्रदीपोद्योतसहितम्) (भाग-१, प्रका. मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९६७.

□ □ □

विद्यावतां भागवते परीक्षा

डॉ. चन्द्रभानुः त्रिपाठी

इलाहाबाद

The author in this paper has critically analysed the well known and oft quoted saying that the *Bhāgavata Purāṇa* contains all the kinds of knowledge-- *Nigama* and *Āgama.*

का कीदृशी वा कति सन्ति विद्याः कथं च ताः भागवते निविष्टाः।

विज्ञैः कृता साधु समीक्ष्य सूक्तिः विद्यावतां भागवते परीक्षा॥

भगवतो भगवत्या वेदं भागवतम्। भगवत् शब्दात् 'तस्येदम्' इत्यनेन अण् प्रत्ययः। अतः 'भागवत' पदेनोभयं गृह्यते **श्रीमद्भागवतम्, देवी-भागवतञ्च**। अत्र भागवतपदेन कस्य गणना अष्टादशपुराणेषु स्यादित्यत्र नैकमत्यम् आचार्याणाम्। एकेषां मते **श्रीमद्भागवतम् पुराणम्, देवीभागवतञ्चो**पपुराणम्। अन्येषां मते **देवीभागवतं** पुराणम् **श्रीमद्भागवतं** तूपपूराणम्। उभयैरप्याचार्यवर्यैः स्वमतस्य पुष्टये प्रमाणानि प्रस्तुतानि। परमस्मिन् प्रस्तावे भागवतपदेन **श्रीमद्भागवतमेव** स्वीकृत्य सूक्तेः समीक्षा क्रियते। तद् भवतु पुराणम् उपपुराणं वा नात्र विषये बुद्धिव्ययः।

विद्यते इति विद्या। विद् धातोः 'संज्ञायां समजनिजद निपतमन विद्' (अष्टा० ३/३/९९) क्यप् प्रत्ययः विद्यापदस्यार्थः, ज्ञानम्। वैयाकरणशिरोमणिः नागोजिभट्टः विद्याया व्याख्यानमेवं कुरुते-परमोत्तमपुरुषार्थसाधनीभूता विद्या ब्रह्मज्ञानरूपा। विद्याया अधिष्ठात्री भगवती दुर्गा **महाविद्या**-पदेनोच्यते। **महाविद्या महामाया**-इति रात्रिसूक्ते तथैवोक्तम्। विद्याः सन्त्यस्येति विद्यावान् **विद्या** पदात् मतुप् प्रत्ययः। तेषाम् विद्यावताम् प्राधीतानाम् इत्यर्थः। विद्याया अत्रार्थः ब्रह्मज्ञानम् तज्ज्ञानसाधनीभूतपदार्थज्ञानञ्च। विद्याश्चतुर्दश भवन्ति तदुक्तम्-

अङ्गानि वेदाश्चत्वारो मीमांसा न्यायविस्तरः।

धर्मशास्त्रं पुराणं च विद्या ह्येताश्चतुर्दश॥

अङ्गानि षड् शिक्षा-कल्पः-व्याकरणम्-निरुक्तम्-ज्योतिषम् छन्दश्च। चत्वारो वेदाः-ऋग्यजुःसामाथर्वाख्याः। मीमांसा-न्यायः-धर्मशास्त्रम्-पुराणञ्चेति चत्वारि। संकलनेन चतुर्दश संख्या

सिद्ध्यति। आयुर्वेदः, धनुर्वेदः, गन्धर्ववेदः, अर्थशास्त्रञ्चेति मन्वाना आचार्याः विद्याया अष्टादश भेदान् कथयन्ति। **श्रीमद्भागवतपुराणस्याध्ययनेन** ज्ञायते यदत्र कथाप्रसंगे सर्वेषामेव विद्याभेदानां निवेशः कृतो महामुनिना कृष्णद्वैपायनेन। परमिदं पुराणं प्राधान्येन भगवद्विषयकम्। भगवान् भगविशिष्टो भवति भगः ऐश्वर्य-धर्म-यशः-श्री-ज्ञान-वैराग्यानां षण्णां समष्टिः। तथोक्तम्–

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः।
ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीरणा॥

एवं भगवद्वैशिष्ट्यख्यापनार्थमेव सर्वासां विद्यानां यथास्थानं प्रयोगो दृश्यते। अस्य प्रारम्भ एव **जन्माद्यस्य** यतः इति वेदान्तसूत्रेण भवति। अस्मिन् श्लोके, द्वादशस्कन्धस्यान्तिमश्लोके च **सत्यं परं धीमहि** इति वाक्योपन्यासः गायत्र्या व्याख्यानं व्यनक्ति।

निगमकल्पतरोर्गलितं फलम् इति कथयन् पुराणकारः पुराणस्यास्य वेदविद्यासारतां प्रतिपादयति। अस्मिन्नेव श्लोके **आलयम्** इति कथनेन सर्वदाऽस्य सेवनं विधेयं मतम्। **धर्मः प्रोज्झितकैतवः, वेद्यं वास्तवमत्र वस्तु शिवदम् तापत्रयोन्मूलनम्** इति वचनाभ्यां धर्मस्य साररूपताऽपि विद्याविषयत्वेन प्रतिपादिता।

धर्मः प्रोज्झितकैतवः–इति श्लोके धर्मः इति कर्मकाण्डम्, **निर्मत्सराणां सताम्** इत्यनेन उपासना-काण्डम् तथा वेद्यं **वास्तवमत्र वस्तु शिवदम्** इत्यनेन ज्ञानकाण्डं स्पष्टमेव व्याख्यानाय प्रतीयते।

अस्मिन्ग्रन्थे श्रवणेन्द्रियेण सद्यो हृदयेऽनुभाव्यः सच्चिदानन्दात्मको भगवान् ज्ञेयः प्रतिपाद्यश्च। तथा चात्र दशविधं पुराणलक्षणं स्वीकृत्य तस्यैव सिद्धिः कृता वर्तते। तदेवमस्ति–

१. **सर्गः**– भूत-तन्मात्र-इन्द्रिय-बुद्धीनां जन्म।

२. **विसर्गः**–स्थूलशरीररचना।

३. **स्थितिः**–विश्वस्य पालनं व्यवस्था च।

४. **पोषणम्**–भगवतोऽनुग्रहेण प्रजानां पालनम्।

५. **ऊतिः**–जगतो रचनायाः हेतुः।

६. **मन्वन्तरम्**–मनुना निर्मितः पन्थाः।

७. **ईशानुचरितम्**–मन्वन्तरे भगवतोऽवताराः।

८. **निरोधः**–दुष्टानां राज्ञां नाशः।

९. **मुक्तिः**– मोक्षः जन्म-मरण-बन्धनसमाप्तिः।

१०. **आश्रयः**–'श्रीकृष्णः शरणं मम' इति भक्तस्य भगवते आत्मनिवेदनम्।

वेदो भगवतो नाम–यथाह विष्णुसहस्रनामस्तोत्रे। वेदो वेदविदव्यङ्गो वेदाङ्गो वेदवित् कविः। अयं वेदो वस्तुतो मीनशरीरधारिणो भगवतो वाक्यमेव इति न्यायाभिमतम्। धर्मब्रह्मप्रतिपादकमपौरुषेयं वाक्यम् इति वेदान्तशास्त्रनिर्णयः ब्रह्ममुखनिर्गतधर्मज्ञापकशास्त्रम् इति पुराणपरिभाषा।

मार्कण्डेयपुराणे भगवतो बहुधा वेदसम्बन्धः एवमुक्तः–

वेदैः स वेद्यः स तु वेदमूर्तिरमूर्तिराद्योऽखिलवेदमूर्तिः।
विश्वाश्रयं ज्योतिरवेद्यवर्त्मा धर्मावदातः परमः परेभ्यः॥

कूर्मपुराणे चोक्तम्–वेदो हरेर्वाक् सावित्री वेदमाता प्रतिष्ठिता।

ब्रह्मा च वेदगर्भो निरूपितः वेदाः गर्भे-अन्तरे यस्य सः। सर्वप्रथमं भगवान् एव ब्रह्मणे विज्ञानसमन्वितं सरहस्यं परमगुह्यं ज्ञानं दत्त्वा स्वं रूपं स्वकीयां सत्तां गुणान् कर्माणि चोक्तवान्। अत्र विज्ञानम्=अनुभवः रहस्यम्=भक्तिः इति श्रीधर स्वामी। स्वाशीर्वादानेन तम् अधिकारिणं च विहितवान्। अन्यथा प्रदत्तमपि ज्ञानं नष्टं स्यात्। एतज्ज्ञानं श्लोकचतुष्टये व्यासेन निबद्धम्। तदेवम्–

अहमेवासमेवाग्रे नान्यद् यत्सदसत्परम्।
पश्चादहं यदेतच्च योऽवशिष्येत सोऽस्म्यहम्॥ } अनादि अनन्तम् अद्वितीयं ब्रह्म

ऋतेऽर्थं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि।
तद् विद्यादात्मनो मायां यथा भासो यथा तमः॥ } माया न वास्तवी परन्तु प्रतीतिर्भवति आभासः अर्थं विनाऽपि प्रतीयते तमः सदपि न प्रतीयते

यथा महान्ति भूतानि भूतेषूच्चावचेष्वनु।
प्रविष्टान्यप्रविष्टानि तथा तेषु न तेष्वहम्॥ } भगवतः सत्ता निगदितकारण-कार्यरूपो भगवान्।

एतावदेव जिज्ञास्यं तत्त्वजिज्ञासुनाऽऽत्मनः।
अन्वयव्यतिरेकाभ्यां यत्स्यात्सर्वत्र सर्वदा॥ } कार्येषु कारणतयाऽनुवृत्तिः कारणावस्थायां च व्यतिरेकः जाग्रदवस्थायामन्वयः समाध्यवस्थायां व्यतिरेकः

एतेन श्लोकचतुष्टयेन ब्रह्मणः क्रमशः अप्रच्युतस्वरूपत्वम्, व्यापकत्वम्, अद्वितीयत्वम् (कारणकार्य- रूपत्वम्) अनादित्वमनन्तत्वञ्चोक्तम् भवति।

इयं दार्शनिकी विचारपरम्परा वैदिकसाहित्यात्प्रादुर्भूता उपनिषत्साहित्ये पुष्टिं गता षड्दर्शन–रूपेण समृद्धा जाता।

उत्तरे वैदिके काले चास्यां परम्परायां पञ्चरात्रागमसिद्धान्ताः, तान्त्रिकप्रक्रियाः भक्ति-रस-सिद्धान्ताश्च समाविष्टाः। वस्तुतः तन्त्रराद्धान्तज्ञानमेव भागवततत्त्वम्–तदाह् द्वादशास्कन्धे

अथेममर्थं पृच्छामो भवन्तं बहुवित्तमम्।
समस्ततन्त्रराद्धान्ते भवान् भागवततत्त्ववित्॥

एवं भागवते गङ्गा-यमुनाधारयोरिवोभयोः निगमाऽऽगमधारयोः सङ्गमोऽवलोक्यते। एतत्पुराणं भिन्नप्रकृतीनामपि तत्त्वानां संश्लेषं जनयत् समन्वयसिद्धान्तं समर्थयति। समाजस्य समन्वयसाधनाय भक्तिरेव परं साधनम् इति निरीक्ष्यैव भागवतं निर्मितम्।

इदमेव पुराणं द्रढयति भावमिमं यत् कथमपि चित्तं भगवतश्चरणारविन्दयोः लग्नं स्यात्तदा निःश्रेयसाय कल्पेत तत्।

तस्माद्वैरानुबन्धेन निर्वैरेण भयेन वा।
स्नेहात्कामेन वा युञ्ज्यात्कथंचिन्नेक्षते पृथक्॥
गोप्यः कामाद्भयात्कंसो द्वेषाच्चैद्यादयो नृपाः।
सम्बन्धाद्वृष्णयः स्नेहाद्यूयं भक्त्या वयं विभो॥
(७-१-२५, ३०)

भ्रमरवत् श्री कृष्णाङ्घ्रिपद्ममधुलिट् भक्तः मायां स्वयमेव त्यजति। यथा गोप्यः स्वजनम् आर्यपथं च त्यक्त्वा भगवन्तमापुः तथा हरौ निर्बद्धहृदयाः साधवः हरिं स्ववशे कुर्वन्ति।

भक्तिर्नवधा भवति। भक्तवरप्रह्लादचरिते दर्शितमेतत्। १ **श्रवणं** भगवद्गुणानाम् , २ **कीर्तनं** तेषाम् ३ **स्मरणं** च, ४ भगवतो मूर्तेः भगवत्स्वरूपाणां साधूनां च **पादसेवनम्,** ५ भगवतः षोडशोपचारैः **अर्चा,** ६ तदग्रे **साष्टांगप्रणामः,** ७ हरेः सर्वविधा सेवा, ८ हरिणा सह **मैत्री शरणागतिश्चैते** भक्तेर्नव भेदाः।

कलौ भगवतो भक्तिः सर्वसाधनेभ्यो वरीयसी। निकृष्टवर्णोऽपि भगवद्भक्तानामालम्बनं गृहीत्वा भवसागरं तर्तुं शक्नोति। भागवतशास्त्रप्रोक्ता श्रीशुकदेवो भगवन्तं स्तुवन् कथयति—

किरातहूणान्ध्रपुलिन्दपुल्कसाः आभीर कंका यवनाः खसादयः।
येऽन्ये च पापाः यदुपाश्रयाश्रयाः शुद्ध्यन्ति तस्मै प्रभविष्णवे नमः॥
(२-४-१८)

यस्य जीवितावधिः सप्ताहमात्रमेव वर्तते स राजा स्वकीयमुक्त्यै प्राणिनां च कर्तव्याकर्तव्ये महामुनिं योगिवरं श्री शुकदेवम् अपृच्छत्–

अथ पृच्छामि संसिद्धिं योगिनां परमं गुरुम्।
पुरुषस्येह यत्कार्यं म्रियमाणस्य सर्वथा॥
यच्छ्रोतव्यमथो जाप्यं यत्कर्तव्यं नृभिः प्रभो।
स्मर्त्तव्यं भजनीयं वा ब्रूहि यद्वा विपर्ययम्॥ १-१९-३७/३८॥

श्री शुकदेवेन पूर्वं द्वितीयप्रश्नस्योत्तरम् दत्तम्–भगवद्विषयकमेव–

तस्माद् भारत सर्वात्मा भगवान् हरिरीश्वरः।
श्रोतव्यः कीर्तितव्यश्च स्मर्तव्यश्चेच्छताऽभयम्॥ २-१-२॥

भगवद्गुणानुवादं ब्रह्मवादिनोऽपि कुर्वन्ति तत्र रमन्तेऽपि च। तदनन्तरम् आसन्नमृत्योः परीक्षतः कर्तव्यम् अष्टांगयोगमुक्त्वा अन्ते अन्तः, बहिश्च सर्वत्र, हरिं दृष्ट्वा भगवद्विषयिणीं भक्तिमेव सर्वश्रेष्ठं साधनं निर्धारितवान्–

तस्मात्सर्वात्मना राजन् हरिः सर्वत्र सर्वदा।
श्रोतव्यः कीर्तितव्यश्च स्मर्तव्यो भगवान् नृणाम्॥ (२-२-३६) ॥

न केवलं निष्कामः सकामोऽपि जनः प्रकृतेः परं पुरुषरूपं भगवन्तं भक्तियोगेन यजेत।

अकामः सर्वकामो वा मोक्षकाम उदारधीः।
तीव्रेण भक्तियोगेन यजेत पुरुषं परम्॥ २-३-१०॥

एकादशस्कन्धे भगवदुद्धवसंवादे दर्शनतत्त्वं निरूप्य भक्तेः श्रेष्ठता प्रतिपादिता।

सत्त्वाद्धर्मो भवेद्वृद्धात्पुंसो मद्भक्तिलक्षणः ११-१३-२॥

यद्यपि भागवते अष्टाविंशतिः तत्त्वानि भगवता स्वीकृतानि। परन्तु अन्येषां दर्शन–तत्त्वानामेकीभावोऽपि तत्र समर्थितः युक्तिभिः। एतत्सर्वम् एकादशस्कन्धे द्वाविंशेऽध्याये वर्णितम्। भगवान् सर्ववादजातं संशयग्रस्तं कथयित्वा स्वनिर्णयं प्रतिपादयति–

तस्मादुद्धव मा भुंक्ष्व विषयानसदिन्द्रियैः ११-२२।५६॥

तथा

श्रेयस्कामः कृच्छ्रगत आत्मनाऽऽत्मानमुद्धरेत् ११-२२-५८

एवं निष्कर्णरूपेणोच्यते यद्भागवते पुराणे वैदिक-तान्त्रिक सिद्धान्तयोः समन्वयो दृश्यते। अत्र समन्वय-सिद्धान्तः समर्थितः नवधा भक्ति-क्रमेण श्री हरेः भक्तवशवर्तिता दर्शिता। आत्मपरमात्मनोरैक्य– मेवात्र साध्यं वर्तते। अन्ते नारायणस्य स्मृतिरेव जन्मलाभः। तदाह–

एतावान् सांख्य-योगाभ्यां स्वधर्मपरिनिष्ठया।
जन्मलाभः परः पुंसामन्ते नारायणस्मृतिः॥ २-१-६॥

भक्तिरेव गरीयसी मुक्तेः। तदेव भक्तः कामयते साधनस्य समाप्तौ-

भवे भवे यथा भक्तिः पादयोस्तव जायते।
तथा कुरुष्व देवेश! नाथस्त्वं नो यतः प्रभो॥

अन्ते च पापप्रणाशिनो दुःखप्रशमिनो हरेः प्रणामाञ्जलिसमर्पणरूपेण स्वात्मनिवेदनं कृतम्-

नामसंकीर्तनं यस्य सर्वपापप्रणाशनम्।
प्रणामो दुःखशमनस्तं नमामि सदा हरिम्॥

एवं **भागवतं** सर्वविद्याधिष्ठानं वर्तते इति साधु समर्थितम्।

विद्याश्चतस्रो दश यैरधीताः शास्त्रं स्वधीतं च शुकस्य तेषाम्।
विद्यावतां भागवते परीक्षा समीक्षिता सूक्तिरियं मयाऽत्र॥

इदं *भागवतं पुराणं* भगवतो वाङ्मयी मूर्तिः। अतएव सर्वतोभावेन सेव्यमिदं गुह्यं सुगूढार्थञ्च शुकशास्त्रम्। बहुशो भक्तिभावेन सेव्यमानं सदिदं स्वमात्मानं विवृणोति भगवत्पदारविन्द- मकरन्दपानलुब्धाय मधुपायेति शम्।

□ □ □

अकथितं च॥ १/४/५१॥ इति सूत्रस्थप्रदीपोद्योतसमीक्षा

डॉ. भगवत्शरणशुक्लः

प्रयागः

While considering Pāṇini's sūtra *akathitaṃ ca* (1.4.51) in the light of different commentators the author in this paper supports the view of Nāgeśa as it appears to be more reasonable.

अपादानादिविशेषैरविवक्षितं कारकं कर्मसंज्ञं स्यात् इति सूत्रार्थः।

"केनाऽकथितम् ? अपादानादिभिर्विशेषकथाभिः" इति भाष्ये[1] कैयटः[2] "कर्त्तरि करणे वात्र तृतीया। भूतकालश्चात्र न विवक्ष्यते। यथा 'पराजेरसोढ' इत्यत्रासहिष्यमाणस्याप्यपादानसंज्ञा भवति" इत्याह। नागेशो ह्यत्र[3] "तत्फलं तु विवृतैकप्रेषणदुहादिभ्यो णिचि दुहसमानार्थत्वेन गत्यादिनियमात् कर्तुरीप्सितत्तममित्याद्यप्राप्तौ प्रयोज्यकर्तुर्गवादेः कर्तृत्वात्तदविवक्षया शुद्धजनकत्वविवक्षायां बोध्यम्। न च प्रयोज्यस्य कर्तृत्वाविवक्षायां कर्तुः प्रयोजकत्वाभावाण्णिजनापत्तिः, अन्तरङ्गत्वात् णिचि ततस्तस्याऽविवक्षणात्, 'तत्प्रयोजक' इत्यत्र तत्पदेन स्वतन्त्रस्योपलक्षणाद्वा। अतएव 'ग्रामं गमयति' इत्यादि सिद्धिरिति भावः। परं त्वत्र मानं चिन्त्यम्। किञ्च गत्यादिनियमेन परत्वादस्यापि बाधो दुर्वार इति दिक् इत्याह।

अत्रेदं चिन्त्यते — भाष्यकारस्योत्तरेऽपादानादिभिर्विशेषैः इत्यत्र कर्त्तरि करणे वा तृतीया बोध्या। पूर्वं कर्त्तरीति कथनं करणस्यापि कर्तृत्वेन विवक्षामधिकृत्य, वस्तुतस्तु करणे तृतीया स्वीकरणीया। अकथितमित्यत्र भूतकालस्य न विवक्षा, अपितु सामान्येनैवाविवक्षितं ग्राह्यम् इति कैयटाशयः। नागेशोऽपि यद्यपि एतदेव भाष्यतात्पर्यं गृह्णाति तथापि तस्य भाष्यानुक्तत्वात् अप्रामाणिकमाह। तथा च गत्यादि-नियमेन परत्वादस्य बाधं स्वीकृतवान्। किन्तु नेदं विचारार्हम्। लक्ष्यसिद्धिरपि भवति। अत एव यस्मिन् सूत्रे भाष्यं न दृश्यते तथापि लक्ष्यानुसारं व्याख्यानं नाप्रामाणिकं भवतीति बोध्यम्। किञ्च परत्वात् गत्यादिनियमेन बाधे प्रसक्ते निरवकाशो विधिरपवाद इति नियमात् बाध्यसामान्यचिन्तापक्षे अपवादत्वेन तस्यैव बाधात् तद्बाधस्य बाधकत्वं बोध्यम्।

---

१. म० भा० १/४/५१

२. म० भाष्यप्रदीपः १/४/५१

३. म० भा० प्रदीपोद्योतः १/४/५१

महाभाष्यस्थं "किमुदाहरणम्"[४] इति प्रतीकमादाय कैयटः[५] नटस्य श्रृणोतीत्यादावपि कर्मसंज्ञा प्रसङ्ग इति प्रश्नः। अथवा अपादानादिभिः सर्वस्य विषयस्य व्यापनादुदाहरणासम्भवं मत्वा पृच्छति" इत्याह। नागेशः[६] "अथवेत्यादि चिन्त्यम्। नटस्य श्रृणोतीत्यादेः सम्भवात्। घटान्निःसरन्तं शब्दं श्रृणोतीत्यर्थे तूपयोगे इत्यस्य वैयर्थ्यापत्त्याऽनभिधानेन तस्य प्रयोगस्याभावात्। अत एव प्रत्याख्यानेन फलैक्यसिद्धिः" इत्याह।

अत्र नागेशोक्तं युक्तियुक्तमेव।

दुहियाचिरुधि[७]प्रच्छिभिक्षिचिञामुपयोगनिमित्तमपूर्वविधौ।
ब्रुविशासिगुणेन च यत्सचते तदकीर्तितमाचरितं कविना॥

इति वार्त्तिकस्थं "कविनेति" प्रतीकमादाय कैयटः[८] कविशब्दो मेधाविवचनः क्रान्तदर्शनात्। दुह्यादीनां चार्थोपलक्षणयोपादानात् पर्यायप्रयोगेऽपि कर्मसंज्ञा भवति" इत्याह। नागेशः[९] अत एव 'शकारमसि चोदितः' इति "परस्मैपदानामिति' सूत्रे भाष्ये पृच्छिपर्यायस्य चुदेर्द्विकर्मकप्रयोगः सङ्गच्छते। केचित्तु चुदेर्व्यापारद्वयार्थत्वे "कर्तुरित्यनेन द्विकर्मकत्वे प्रधानव्यापारजन्यफलाश्रयत्वेन प्रधानकर्मणि क्तेनोक्तप्रयोगोपपत्तेरर्थपरत्वे मानं चिन्त्यमित्याहुः' इत्याह।

अत्रोच्यते। कैयटः "दुह्यादिषु" अर्थपरत्वं स्वीकृत्य अर्थनिबन्धनेयं संज्ञेति स्वीकृतवान्। तत्र प्रमाणं नागेशेनैव "अतएव' इत्यादिना उपन्यस्तम्। नागेशः "केचित्तु" इत्यादिनोक्तरीत्या तत्र समाधानं विधायार्थनिबन्धनं संज्ञायां नाङ्गीकरोति। लघुशब्देन्दुशेखरेऽपि[१०] स्वमतसमर्थने 'आख्यातोपयोगे' इति सूत्रस्थभाष्योक्तपरिगणनं प्रमाणरूपेण च ददाति। तन्नोचितम्। यतो हि दुह्यादिषु सर्वेषु चुद्धातुवदव्यस्थया एव सर्वोदाहरणोपपत्तेः सूत्रवैयर्थ्यापत्तिः स्यात्। किञ्च भिक्षि, याचि, इत्येकार्थक- धातुद्वयप्रयोगात् अर्थनिबन्धनत्वं संज्ञायां न, इत्यपि न, उभयोरर्थेऽत्र सूक्ष्मभेदस्य स्वीकारात्। स चेत्थम् अनुनयार्थस्यापि याच्नेर्ग्रहणम्। अत एव अविनीतं विनयं याचते इति

४. म० भा० १/४/५१
५. म० भा० प्रदीपे १/४/५१
६. म० भा० प्रदीपोद्योते १/४/५१
७. म० भा० वार्त्तिके १/४/५१
८. म०भा० प्रदीपे १/४/५१
९. म० भा० प्रदीपोद्योते १/४/५१
१०. ल० श० शेखरस्य कारकप्रकरणे।

प्रयोगः सङ्गच्छते। विनयाय अनुनयतीत्यर्थः। भिक्षेरर्थस्त्वत्र आत्मपोषणायानुनयकरणानन्तरं परान्नपानादिकदानानन्तरं ग्रहणरूपम्। अत एव हरदत्तः[११] न्यासकारः[१२], शब्दकौस्तुभकारः[१३], प्रौढमनोरमाकारश्च[१४] कैयटोक्तिमेव समर्थितवन्तः। या च परिगणनस्य कथा, साऽपि न, तत्सूत्र[१५]प्रकृतसूत्रोपात्तं दुहियाचीत्यादि वार्त्तिकांशस्यैवोल्लेखात्।

पूर्वोक्तवार्त्तिकानन्तरं "दुहि-गां दोग्धि पयः। नैतदस्ति। कथिताऽत्र पूर्वाऽपादानसंज्ञा" इति भाष्ये[१६] 'गां दोग्धि' इति प्रतीकमादाय कैयटः[१७] "दोहेनाप्यमानत्वेऽपि गोरीप्साप्रकर्षाभावात् 'तमप' उपादानात् प्रकर्षस्य विवक्षितत्वादप्राप्ता कर्मसंज्ञाऽनेन विधीयते" इत्याह। नागेशः[१८] "तथायुक्तम्' इत्यपि न, ईप्सितत्वस्य सत्त्वेनाऽनीप्सितत्वाभावात् इति बोध्यम्। चिन्त्यमिदम्। 'गां दोग्धि पयः' परत्वात् कर्तुरीप्सिततममिति कर्मत्वमित्याकडारसूत्रस्थभाष्यविरोधात्। तत्र सूत्रे धातूपात्त-फलाश्रयत्वरूपस्यैवेप्सिततमत्वस्य ग्रहाच्च। तस्मात् पयोनिष्ठविभागजसंयोगानुकूलव्यापारस्यैव धात्वर्थत्वे इदं भाष्यमिति तत्त्वम्" इत्याद्याह।

अत्र हि युक्तियुक्तत्वात् नागेशोक्तमेव साधु।

"भिक्षि-पौरवं गां भिक्षते" इति [१९]भाष्यप्रयोगे कैयट[२०] "अथ याचिभिक्ष्योरेकार्थत्वात् किमर्थमुभयोरुपादानम्? उच्यते अनुनयार्थस्यापि याचेर्ग्रहणार्थम्। तेनाविनीतं विनयं याचते इत्यत्रापि कर्मसंज्ञा भवतीत्याह। नागेशः[२१] "भिक्षेरपि उभयार्थत्वेन विनिगमनाविरहात् चिन्त्यमिदम्। किञ्चोभयार्थकयाचिग्रहणेनैव सिद्धे भिक्षिग्रहणाभावे लिङ्गमेवोचितम्" इत्याह।

अत्रोच्यते। यद्यप्ययं विषयः पूर्वं निरूपितः तथापि एतयोरुभयोर्विरोधोऽत्र वर्ततेऽतः पुनः किञ्चिदुच्यते। उभयोः भिन्नार्थत्वं तूक्तमेव। किन्तु या कथा भिक्षेरपि विनिगमनाविरहात् तथाऽर्थं कर्तुं शक्यते। तत्र प्रयोगाभिधानमेवात्र विनिगमना। भिक्षेस्तथा प्रयोगदर्शनात् नैवं व्याख्यातुं शक्यते। किञ्च धातुपाठेऽपि "भिक्ष भिक्षाया[२२]मलाभे लाभे च" "याचृ[२३] याच्ञायाम्" इति अर्थभेददर्शनात्।

---

११. काशिकापदमञ्जर्यां १-४-५१।
१२. काशिकान्यासे १/४/५१ ॥
१३. शब्दकौस्तुभे १-४-५१ ॥
१४. प्रौढमनोरमायां कारकप्रकरणस्थद्वितीयाकारकेऽत्रैव सूत्रे।
१५. आख्यातोपयोगे १-४-२९ ॥
१६. म० भाष्ये १-४-५१ ॥
१७. म० भा० प्रदीपे १-४-५१ ॥
१८. म० भा० प्र० उद्योते १-४-५१ ॥
१९. म० भाष्ये १-४-४१ ॥
२०. म० भा० प्रदीपे १-४-५१ ॥
२१. म० भा० प्र० उद्योते १-४-४१ ॥
२२. भ्वादिप्रकरणे धातुसंख्या ६०६
२३. भ्वादिप्रकरणे धातुसंख्या ८६३

यतोहि भिक्ष धातुः भिक्षायाम् अलाभे लाभे चेति त्रिषु अर्थेषु शक्तः। याचृ धातुः केवलं भिक्षायामेव शक्तः। इत्थं सति भिक्षतिना याचनार्थलाभेऽपि न याचतिना भिक्षार्थलाभः। किञ्च भिक्षेरर्थत्रयत्वं नागेशोऽपि **बृहच्छब्देन्दुशेखरे**[२४] "भिक्षायामिति = याच्ञायामित्यर्थः। त्रयोऽर्थाः" इत्युक्तवान् तथैव **माधवीयधातुवृत्तिकारः**[२५] **क्षीरतरङ्गिणीकारः**[२६] उभावपि अर्थत्रयत्वमेव भिक्षेः स्वीकृतवन्तौ।

"कथिते[२७]ऽभिहिते त्वविधिस्त्वमतिर्गुणकर्मणि लादिविधिः सपरे" इति वार्त्तिकीयं" "गुणकर्मणि" इति प्रतीकमादाय व्याचक्षाणः कैयटः[२८] यतश्च पयोऽर्थी प्रथमं गवि प्रवर्तते ततोऽन्तरङ्गत्वाद्दुह्यादिषु गुणकर्मणि लादयो भवन्ति। सत्यपि चान्तरङ्गत्वे गवादीनामीप्सिततमत्वाऽभावः, अन्यार्थत्वात्तत्र क्रिया- प्रवृत्तेः। पयसस्त्वविवक्षायां गोरेवेप्सिततमत्वम्" इत्याह नागेशः[२९] "वस्तुतः ईप्सिततमत्वसत्त्वेऽपि न क्षतिः। 'आकडार' सूत्रस्थभाष्योपपत्तिश्च प्रागुक्तैवेति न विस्मर्तव्यम्। किञ्च विभागज- संयोगानुकूलव्यापारानुकूलव्यापारार्थकत्वं तदुदाहरणे आवश्यकमुभयोः प्राप्तये। तत्र विभागस्य सम्बन्धिद्वयाकाङ्क्षत्वेन पयसोऽविवक्षेति वक्तुमप्यशक्यम्" इत्याद्याह।

अत्रापि नागेशोक्तं नाधिकं तर्कसंगतम्। यदा व्यापारद्वयार्थकपक्षः, तदा तु सूत्रमेवैतत् प्रत्याख्यातम्, तदा गवादीनामपीप्सिततमत्वेनैव कर्मत्वं सिद्धम्। किन्तु व्यापारद्वयार्थकपक्षो न सर्वः सम्मतः इति कृत्वा कैयटकथनं समीचीनमेव। यत्तु आकडारसूत्रस्थभाष्योपपत्तिकथा, सा च व्यापारद्वयार्थकपक्षमादायैकदेशिकथनमिति बोध्यम्।

"अन्यकर्मेति[३०] चेद् ब्रूयाल्लादीनामविधिर्भवेत्" इति वार्त्तिके "परसाधन उत्पद्यमानेन लेनाजाया अभिधानं न प्राप्नोति" इत्याह भाष्यकारः। तत्र कैयटः "नीयते" इति नयतेः परेण लकारेण नयतिकर्मैवाभिधानीयम्। ग्रहणस्य त्वजा कर्म, न नयतेरिति कथं सा लेनाभिधीयते, तस्मादन्यकर्मत्वमजाया नैष्टव्यम्" इत्यह। [३१]नागेशस्त्वत्र "इदं व्यापारद्वयार्थकधातूपलक्षणम्। एषां च कर्तुरीप्सिततममिति द्विकर्मकत्वं, न त्वेषां दुह्यादिषु पाठे मानमस्ति एवञ्च जिदण्ड्यादीनामपि सिद्धं द्विकर्मकत्वम्" इत्युक्तवान्।

अत्रेदं वक्तव्यम्। व्यापारद्वयार्थकपक्षस्तु कैयटो न स्वीकरोति, न च सः तर्कसङ्गतः, सर्वेष्वपि द्विकर्मकधातुषु तत्पक्षस्यैव स्वीकारेण विनिगमनाविरहात् भाष्यकृत्परिगणनायाः वैयर्थ्यापत्तेश्च परिगणनया परिगणितेषु तत्पक्षाभावः इत्यपि न, चकारेण जिदण्ड्यादीनां नीप्रभृतीनामपि परिगणितत्व-

---

२४. **बृहच्छब्देन्दुशेखरे भ्वादिप्रकरणे १६९७ पृष्ठे**
२५. **माधवीयधातुवृत्तौ धातुसंख्या ३९०**
२६. **क्षीरतरङ्गिणीधातुसंख्या ३९९।**
२७. **म० भा० वार्त्तिके १-४-५१।**
२८. **म० भा० प्रदीपे १-४-५१।**
२९. **म० भा० प्रदीपोद्योते १-४-५१।**
३०. **म० भाष्ये १-४-५१॥**
३१. **म० भा० प्र० उद्योते १-४-५१॥**

स्वीकारेणादोषात्। अतएव हस्तलिखितवार्त्तिकसंग्रहपुस्तके यत्र कात्यायनवार्त्तिकानां सङ्ग्रहः तत्र चकारेण एते धातवः गृहीताः। स च श्लोकः—

"जिदण्डिकृषिपच्मन्थि मुषिग्रहिदधातयः।
अष्टावपि जयत्याद्या धातवश्चेन सूचिताः[३२] ॥ इति

अयं जिदण्ड्यादीनां परिगणनायां ग्रहणे मानं विद्यते। चकारश्च "[३३]**नीवह्योर्हरतेश्चापि गत्यर्थानां तथैव च। द्विकर्मकेषु ग्रहणं सिद्धं वाप्यन्यकर्मणः**" इति श्लोक वार्त्तिके "हरतेश्चे"-त्यत्र पठितः तेनैवैतेषां ग्रहणं बोध्यम्। भाष्यकारः सर्वत्र द्विकर्मकशब्दस्यैव प्रयोगं कृतवान्, न तु व्यापारद्वयार्थकशब्दस्य, न चैतस्मिन् विषये विहाय नागेशं कोऽपि किमप्युक्तवान्। अतः व्यापारद्वयार्थकपक्षो नास्त्येवेति बोध्यम्।

[३४] "कालभावाध्वगन्तव्याः कर्मसंज्ञा ह्यकर्मणाम्" इति वार्त्तिके "अत्र दर्शने न केवलमकर्मकाणां कालादयः कर्मत्वं प्रतिपद्यते, अपि तु सकर्मकाणामपि न्यायस्य तुल्यत्वात्" इत्याह कैयटः[३५]। नागेशः[३६]– वस्तुतस्तु अनयैव कल्पनया एषां सकर्मकत्वं, न त्वत्रत्यमिदं वचनं विधायकं हिशब्दयोगात्। व्याख्यानभाष्यस्यापि कालादयोऽकर्मकधातूनां कर्म यथा भवन्ति तथा धात्वर्थरूपं वक्तव्यमुक्तयुक्त्येति 'ध्रुवयुक्तिष्वगुण' इति सम्यगेवेत्यर्थ इति युक्तमाभाति। अन्यथा वचनस्य "यदा त्वि" त्यादिनोक्त्या "कालाध्वनोरि"ति सूत्रभाष्यसम्मतरीत्या प्रत्याख्याने आरम्भप्रत्याख्यानयोः फलभेदापत्तिः इत्याद्याह।

अत्र युक्तियुक्तत्वात् नागेशमतमेव शोभनम् इति बोध्यम्।

□□□

३२. म० भाष्यस्थगुरुप्रसादशास्त्रिकृतटिप्पण्यामस्य निर्देशः।
३३. म० भा० कात्यायनवार्त्तिकम् १-४-५१ ॥
३४. म० भा० वार्त्तिकम् १-४-५१ ॥
३५. म० भा० प्रदीपे १-४-५१ ॥
३६. म० भा० प्र० उद्योते १-४-५१ ॥

विष्णुमन्दिरनिर्माणमूर्तिप्रतिष्ठापूजनविधिव्यवस्था

कमलनयनशर्मा

जयपुर

The building of temples, installation of images, and the method of the worship of Lord Viṣṇu has been dealt with in this paper.

आलयं विष्णुदेवस्य प्रतिष्ठां विग्रहस्य च।
अर्चनं तस्य देवस्य सप्रमाणं निरूप्यते॥

तत्र तावत्प्रयोजनमनुदिश्य मन्दोऽपि नं प्रवर्त्तते इति न्यायेन देवालयनिर्माणस्यापि किमपि प्रयोजनं भवेत्। तत्राह वराहमिहिरः बृहत्संहितायाम्।

कृत्वा प्रभूतं सलिलमारामान् विनिवेश्य च।
देवतायतनं कुर्याद् यशोधर्माभिवृद्धये॥
प्रासादलक्षणाध्याये श्लो० १

इष्टापूर्त्तकर्मसम्पादनापेक्षया देवालयनिर्माणस्याधिकं महत्त्वं ख्यापयति। तत्रोक्तं तेनैव तत्रैव–

इष्टापूर्त्तेन लभ्यन्ते ये लोकास्तान् बुभूषता।
देवानामालयः कार्यो द्वयमप्यत्र दृश्यते॥ इति।
प्रासादलक्षणाध्याये श्लो० २

इष्टापूर्त्तस्य समुचितं फलं देवालयनिर्माणे भवतीति प्रतिपादयति। तत्र वास्तुनिर्माणार्थं भूमिशोधनमप्यावश्यकं भवति। अन्यथा विपरीतफलप्राप्तिः स्यात्। तदर्थमाह–

भूमयो ब्राह्मणादीनां याः प्रोक्ता वास्तुकर्मणि।
ता एव तेषां शस्यन्ते देवतायतनेष्वपि॥
प्रासादलक्षणाध्याये श्लो० ९

गृहनिर्माणार्थं या भूमिः ब्राह्मणादीनां विहिता वर्त्तते सैव देवालयनिर्माणार्थं श्रेष्ठा वर्त्तते इत्यर्थः। ब्राह्मणादीनां कीदृशी भूमिरित्याह–

उदगादिप्लवमिष्टं विप्रादीनां प्रदक्षिणेनैव।
विप्रः सर्वत्र वसेदनुवर्णमथेष्टमन्येषाम्।। इति।
वास्तुविद्याध्याये श्लो० ९१

यदि वर्षादिजन्यं जलमुत्तरस्यां दिशि स्वाभाविकरूपेण गच्छति तर्हि विप्रनिवासाय सा भूमिः प्रशस्ता। तथैव पूर्वादिक्रमेण क्षत्रियादीनामपि भूमिर्भवति। सामान्यरूपेण प्रशस्तभूमिलक्षणं तत्रैवाह–

शस्तौषधिद्रुमलता मधुरा सुगन्धा
स्निग्धा समा न सुषिरा च मही नराणाम्।
अप्यध्वनि श्रमविनोदमुपागतानां
धत्ते श्रियं किमुत शाश्वतमन्दिरेषु।।
वास्तुविद्याध्याये ८८

तत्रैव ब्राह्मणादीनां कृते शुभफलप्रदा भूमिरप्याह–

सितरक्तपीतकृष्णा विप्रादीनां प्रशस्यते भूमिः।
गन्धश्च भवति यस्यां घृतरुधिरान्नाद्यमद्यसमः।।

कुशयुक्ता शरबहुला दूर्वाकारावृता क्रमेण मही।
ह्यनुवर्णं वृद्धिकरी मधुरकषायाम्लकटुका च।। इति
वास्तुविद्याध्याये श्लो० ९६-९७

ब्राह्मणनिवासयोग्या भूमिः सितवर्णा, घृतगन्धा, कुशयुक्ता तथा मधुरास्वादयुक्ता भवति। क्षत्रियनिवासयोग्या भूमिः रक्तवर्णा, रक्तगन्धा, शरबहुला तथा कषायरसयुक्ता भवति। वैश्यनिवासाय पीतवर्णा, अन्नगन्धा, दूर्वाबहुला तथाम्लरसयुक्ता भवति। एवमेव शूद्रनिवासाय कृष्णवर्णा, मद्यगन्धा, काशयुक्ता तथा कटुरसयुक्ता भवति। ब्राह्मणनिवासयोग्या भूमिः देवालयनिर्माणायोपयुक्ता बोध्या। एतदर्थसमर्थनाय गर्गवचनमप्युदाहरन्ति–

मधुरा दर्भसंयुक्ता घृतगन्धा च या मही।
उत्तरप्रवणा चेति ब्राह्मणानां तु सा शुभा।।

रक्तगन्धा कषाया च शरवीरणसंयुता।
रक्ता प्राक्प्रवणा ज्ञेया क्षत्रियाणां तु सा मही।।

दक्षिणप्रवणा भूमिर्याम्ला दूर्वाभिरन्विता।
अन्नगन्धा च वैश्यानां पीतवर्णा प्रशस्यते॥

पश्चिमप्रवणा कृष्णा विकुण्ठा काशसंवृता।
मद्यगन्धा मही धन्या शूद्राणां कटुका तथा॥ इति।

भूमिशोधनानन्तरं मन्दिरनिर्माणाय शिलान्यासकार्यमावश्यकम्। तदर्थञ्च शिलापूजनमपि भवति। तत्र सर्वप्रथमं शिलां प्रपूज्य ईशानकोणे शिलां न्यसेत्। ततश्च प्रदक्षिणक्रमेण शेषशिलां न्यसेत्। अनेनैव क्रमेण स्तम्भानामप्युत्थापनं कर्त्तव्यम्। तत्राह वराहमिहिरो वास्तुविद्याध्याये–

उत्तरपूर्वे कोणे कृत्वा पूजां शिलां न्यसेत्प्रथमम्।
शेषाः प्रदक्षिणेन स्तम्भाश्चैवं समुत्थाप्याः॥

छत्रस्रगम्बरयुतः कृतधूपविलेपनः समुत्थाप्यः।
स्तम्भस्तथैव कार्यो द्वारोच्छ्रायः प्रयत्नेन॥
श्लो० ११२-११३

गर्गवचनमत्र विस्तरेणोदाहृतम्।

शिलां पूजयित्वा सर्वप्रथमं अग्निकोणे शिलां न्यसेदिति वराहपुराणे कथितम्। यथा–

दक्षिणपूर्वे कोणे कृत्वा पूजां शिलां न्यसेत्प्रथमम्।
शेषाः प्रदक्षिणेन स्तम्भाश्चैवं समुत्थाप्याः॥ इति।

अनेन प्रथमशिलान्यासे वैकल्पिकी व्यवस्था ज्ञायते। गृहारम्भे राहुमुखविचारोऽप्यावश्यकः। तथा चोक्तं मुहूर्त्तचिन्तामणौ तथाग्निपुराणेऽपि–

वास्तुलक्ष्यं प्रवक्ष्यामि विप्रादीनां च भूरिह।
श्वेता रक्ता तथा पीता कृष्णा चैव यथाक्रमम्॥

घृतरक्तान्नमद्यानां गन्धाढ्या रसतश्च भूः।
मधुरा च कषाया च अम्लाद्युपरसां क्रमात्॥

कुशैः शरैस्तथा काशैर्दूर्वाभिर्या च संश्रिता।
प्राच्यं विप्रांश्च निःशल्यां खातपूर्वं तु कल्पयेत्॥ इति।

एवमेव मत्स्यपुराणेऽपि–

श्वेता रक्ता तथा पीता कृष्णा चैवानुपूर्वशः।
विप्रादेः शस्यते भूमिरतः कार्यं परीक्षणम्॥

विप्राणां मधुरास्वादा कटुका क्षत्रियस्य तु।
तिक्ता कषाया च तथा वैश्यशूद्रेषु शस्यते॥

अध्याय २५३

देवालये गेहविधौ जलाशये राहोर्मुखं शम्भुदिशो विलोमतः।
मीनार्कसिंहार्कमृगार्कतस्त्रिभे खाते मुखात्पृष्ठविदिक् शुभा भवेत्॥

वास्तुप्रकरणे श्लो० । १९

अर्थात् देवालयनिर्माणारम्भे मीनार्कतः त्रिभे त्रिभे शम्भुदिशः विलोमतः राहोः मुखं स्यात्। खाते च मुखात् पृष्ठविदिक् शुभा भवति। तथा च कोष्ठकं दर्शितं स्पष्टज्ञानाय–

आरम्भे	मुखपृष्ठभेद	ईशाने	वायव्ये	नैऋत्ये	आग्नेये
देवालये	राहुमुखराशयः	१२.१.२ इत्यस्य सूर्ये	३.४.५ इत्यस्य सूर्ये	०.७८ इत्यस्य सूर्ये	९.१०.११ हायस्य सूर्ये
	न्यासस्य दिशा	आग्नेंये	ईशाने	वायव्ये	नैऋत्ये

खातञ्च कियत्प्रमाणं स्यादित्यत्राह–

चतुर्हस्तप्रमाणं तु खात्वा गर्त्तं समन्ततः।
कुम्भोदकैः सेचयेयुः शान्तिपाठपुरःसरम्॥

तत ईशानदिग्भागे साक्षतं रत्नपञ्चकम्।
साज्यं कुम्भं स्थिरं मुक्त्वा वास्तुपूजनपूर्वकम्॥
कुम्भोपरि शिलान्यासः कर्त्तव्यस्तदनन्तरम्॥

खाते शिलान्यासे वा वृषचक्रमपि विचारयेत्। तत्र कालादर्शीयं वचनमुदाहृतं **निर्णयसिन्धौ–**

खाते चैव शिलान्यासे वृषचक्रं प्रशस्यते। इति। सूर्यनक्षत्रान्नक्षत्रसप्तकं नेष्टं भवति। ततश्चैकादशनक्षत्रमिष्टं जायते। ततश्च दशनक्षत्रं नेष्टं भवतीति वृषचक्रं विचारणीयम्। मासविषयेऽत्र

कुम्भे मासेऽपि सर्वेषां मन्दिराणामुपक्रमम्।
महर्षयः प्रशंसन्ति धान्यागारं विहाय च॥ इति।

रथ्यागेहमठादौ च सहस्यः शुचिरेव तु। अर्थात् मठादिनिर्माणे पौषाद्योरपि शुभफलदत्वं प्रतिपादितम्।

तत्रैव गर्गवचनमपि–

त्र्युत्तरामृगरोहिण्यां पुष्ये मैत्रे करत्रये।
धनिष्ठाद्वितये पौष्णे गृहारम्भः प्रशस्यते॥

करत्रये हस्तादिनक्षत्रत्रये। धनिष्ठाद्वितये धनिष्ठादिनक्षत्रद्वये। तथैवान्यद्वचनमपि–

रोहिण्यां श्रवणत्रये दितियुगे हस्तत्रये मूलके
रेवत्युत्तरफाल्गुनीषुरभागे मैत्रोत्तराषाढयोः। इति।

अर्थात् रोहिणी-श्रवण-धनिष्ठा-शतमिषा पुनर्वसु-पुष्यहस्तचित्रास्वातीमूलरेवती- उत्तरफाल्गुनी-आश्लेषा- अनुराधा- उत्तराषाढासंज्ञकानि नक्षत्राणि शुभफलानि सन्ति।

मासविषये वास्तुशास्त्रीयं वचनम्–

मार्गशीर्षे तथा पौषे वैशाखे श्रावणे तथा।
फाल्गुने च कृतं वेश्म सर्वसम्पत्प्रदं भवेत्॥

तथैव–

कार्तिके माघमासे च चैत्रे ज्येष्ठे तथाश्विने।
मास्याषाढे भाद्रपदे न कुर्यात्सर्वथा गृहम्।

इति निषेधोऽपि दृश्यते। 'विशेषाः शुक्लपक्षगाः' इति वचनेन शुक्लपक्षस्य वैशिष्ट्यं प्रतिपादितं भवति।

तिथयोऽपि तत्रैवोक्ताः–

द्वितीया च तृतीया च पञ्चमी सप्तमी तथा।
त्रयोदशी च दशमी पूर्णा चैकादशी तथा।
वेश्मारम्भे शुभाय स्युर्विशेषाः शुक्लपक्षगाः॥

'कुजार्क वर्जितदिने' इति गर्गवचनं वारविषये उदाहृतम्। तथैव च कालादर्शे सनत्कुमारवचनम्–

आदित्यभौमवर्जं तु सर्वेवाराः शुभप्रदाः। इति। दिक्भेदात् राशीनामपि शुभफलप्रदत्वमुक्तं रत्नमालायाम्। यथाह–

कर्कनक्रहरिकुम्भगतेऽर्के पूर्वपश्चिममुखानि गृहाणि। तौलिमेषवृषवृश्चिकपाते दक्षिणोत्तरमुखानि वदन्ति॥

गर्गेणाप्युक्तम्–'गोकुम्भसिंहे मुखे कन्यायां मिथुने' इति।

अर्थात् वृषकुम्भसिंहवृश्चिककन्यामिथुनलग्ने शुभप्रदः गृहारम्भः। शिलान्यासानन्तरं देवानां प्रतिष्ठापनाय देवालयनिर्माणं भवति। तत्र च देवाः निवसन्ति। देवालयस्य तावत् सूक्ष्माणि बहूनि भेदप्रभेद-युक्तानि स्वरूपाणि प्रतिपादितानि सन्ति अस्माकं सनातनधर्मशास्त्रे। तेषां समेषां संग्रहणमत्र न सम्भवम्। देवप्रासादस्वरूपमत्र संक्षेपेणोच्यते यद् गृहारम्भविषये पूर्वमुक्तम्, तन्नूतनदेवालयनिर्माणे एवेति बोध्यम्। प्रासादलक्षणमत्रोच्यते–तथाहि–

प्रासादं सम्प्रवक्ष्यामि सर्वसाधारणं शृणु।
चतुरस्त्रीकृतं क्षेत्रं भजेत्षोडशधा बुधः॥

मध्ये तस्य चतुर्भिस्तु कुर्यादायसमन्वितम्।
द्वादशैव तु भागांश्च भित्त्यर्थं परिकल्पयेत्॥

जङ्घोच्छ्रायस्तु कर्त्तव्यश्चतुर्भागेण चायतः।
जङ्घायाः द्विगुणोच्छ्रायो मञ्जर्याः कल्पयेद् बुधः॥

तुर्यभागेण मञ्जर्याः कार्यः सम्यक्प्रदक्षिणः।
तन्माननिगमः कार्य उभयोः पार्श्वयोः समः॥

शिखरेण समं कार्यमग्रे जगति विस्तरम्।
द्विगुणेनापि कर्त्तव्यं यथाशोभानुरूपतः॥

विस्तारान्मण्डपस्याग्रे गर्भसूत्रद्वयेन तु।
दैर्घ्यात्पादादिकं कुर्यान्मध्यस्तम्भैर्विभूषितम्॥

प्रासादगर्भमानं वा कुर्वीत मुखमण्डपम्।
एकाशीतिपदैर्वास्तुं पश्चान्मण्डपमारभेत्॥

सर्वसाधारणं चैतत् प्रासादस्य लक्षणम्।
मानेन प्रतिमाया वा प्रासादमपरं शृणु॥

प्रतिमायाः प्रमाणेन कर्त्तव्या पिण्डिका शुभा।
गर्भस्तु पिण्डिकादर्द्धेन गर्भमानास्तु भित्तयः॥

भित्तेरायाममानेन उत्सेधं तु प्रकल्पयेत्।
भित्युच्छ्रायात्तु द्विगुणं शिखरं कल्पयेद् बुधः॥

शिखरस्य तु तूर्येण भ्रमणं परिकल्पयेत्।
शिखरस्य चतुर्थेन अग्रतो मुखमण्डपम्॥

अष्टमांशेन गर्भस्य रथकानां तु निर्गमः।
परिधेर्गुणभागेन रथकांस्तत्र कल्पयेत्॥

तत्तृतीयेन वा कुर्याद्रथकानां तु निर्गमः।
वामत्रयं स्थापनीयं रथकत्रितये सदा॥

शिखरार्थं हि सूत्राणि चत्वारि विनिपातयेत्।
शुकनासोर्ध्वतः सूत्रं तिर्यग्भूतं निपातयेत्॥

शिखरस्यादर्द्धभागस्थं सिंहं तत्र तु कारयेत्।
शुकनासां स्थिरीकृत्य मध्यसन्धौ विधारयेत्॥

*　　*　　*　　*

प्रासादस्य चतुर्थांशैः प्राकारस्योच्छ्रयो भवेत्।
प्रासादात्पादहीनं तु गोपुरुयोच्छ्रयो भवेत॥

पञ्चहस्तस्य देवस्य एकहस्ता तु पीठिका।
गारुडं मण्डपं चाग्रे एकं भौमादिधाम च॥ इत्यादि।

अग्निपुराण, अध्याय ४२

पुनश्च तद्विशेष आह चतुरधिकशततमेऽध्याये।

'वक्ष्ये प्रासादसामान्यलक्षणं ते शिखिध्वज'। इत्यादिना। अत्र प्रासादविशेषस्य लक्षणं प्रतिपादितम्। तन्नात्रावश्यकम्। नूतनप्रासादविषये एवमेवाग्नेयविष्णुधर्मोत्तरादिषु पुराणेष्वपि द्रष्टुं शक्यते।

बृहत्संहितायां प्रासादलक्षणाध्यायेऽप्येवमेव निगदितं दृश्यते।

तथाहि–

यो विस्तारो भवेद् यस्य द्विगुणा तत्समुन्नतिः।
उच्छ्रायाद्यस्तृतीयांशस्तेन तुल्या कटिः स्मृता॥

विस्तारार्द्धं भवेद् गर्भो भित्तयोऽन्याः समन्ततः।
गर्भपादेन विस्तीर्णं द्वारं द्विगुणमुच्छ्रितम्॥

उच्छ्रायात्पादविस्तीर्णा शाखा तद्वदुम्बरः।
विस्तारपादप्रतिमं बाहुतमं शाखयोः स्मृतम्॥

त्रिपञ्चसप्तनवभिः शाखाभिस्तत्प्रशस्यते।
अधः शाखा चतुर्भागे प्रतीहारौ निवेशयेत्॥

शेषं मङ्गल्यविहगैः श्रीवृक्षैः स्वस्तिकैर्घटैः।
मिथुनैः पत्रवल्लीभिः प्रमथैश्चोपशोभयेत्॥

द्वारमानाष्टभागोना प्रतिमा स्यात्सपिण्डिका।
द्वौ भागौ प्रतिमा तत्र तृतीयांशश्च पिण्डिका॥ इति।

एतदर्थकं काश्यपवचनमप्यत्र स्मरणीयं भवति, एवमेव तत्रापि प्रतिपादितत्वात्। तदनन्तरञ्च प्रासादविशेषः नाम्ना परिगणितः स्वरूपञ्च प्रतिपादितम्। ततोऽवसेयः। मन्दिरनिर्माणविषये बहवः विचाराः सूक्ष्मातिसूक्ष्मरूपेण शास्त्रादौ विचारिताः। तदनन्तरं प्रतिमायाः स्वरूपादिकमुच्यते।

प्रतिमाविषये भविष्यपुराणेऽभिहितम्–

सौवर्णी राजती ताम्री मृन्मयी च तथा भवेत्।
पाषाणधातुयुक्ता च रीतिकांस्यमयी तथा॥
शुद्धदारुमयी वापि देवतार्चा प्रशस्यते॥

शैली दारुमयी लौही लेप्या लेख्या च सैकती।
मनोमयी मणिमयी प्रतिमाष्टविधा स्मृताः॥

भागवत–११.२७.१२

प्रतिमानिर्माणार्थमेते पदार्था उपयुज्यन्ते। अत्रापि सूक्ष्मविचारास्तत एवावगन्तव्याः। ततश्च प्रतिमानां मन्दिरे प्रतिष्ठापनं भवति।

प्रतिष्ठापनसमय उक्तः बृहत्संहितायां प्रतिष्ठापनाध्याये–

उदगयने सितपक्षे शिशिरगभस्तौ च जीववर्गस्थे।
लग्ने स्थिरे स्थिरांशे सौम्यैर्धीधर्मकेन्द्रगतैः॥ २०

पापैरुपचयसंस्थैर्ध्रुवमृदुहरितिष्यवायुदेवेषु।
विकुजे दिनेऽनुकूले देवानां स्थापनं शस्तम्॥ २१ इति।

नक्षत्रविषयेऽत्र वसिष्ठवचनमुदाहरति कमलाकरः–

हस्तत्रये मित्रहरित्रये च पौष्णाद्वयादित्यसुरेज्यभेषु।
तिस्रोत्तराधातृशशाङ्कभेषु सर्वामरस्थापनमुत्तमं स्यात्॥

मात्स्येऽपि–

आषाढे द्वे तथा मूलमुत्तराद्वयमेव च।
ज्येष्ठा श्रवणरोहिण्यः पूर्णाभाद्रपदा तथा॥

हस्ताश्विनी रेवती च पुष्यो मृगशिरास्तथा।
अनुराधा तथा स्वाती प्रतिष्ठादिषु शस्यते॥ २६४.६-७

तत्रैव मासादिविषयेऽप्युक्तम्–

चैत्रे वा फाल्गुने वापि ज्येष्ठे वा माधवे तथा।
माघे वा सर्वदेवानां प्रतिष्ठा शुभदा भवेत्॥ २६४.३

प्राप्य पक्षं शुभं शुक्लमतीते दक्षिणायने।
पञ्चमी द्वितीया च तृतीया सप्तमी तथा॥ ४

दशमी पौर्णमासी च तथा श्रेष्ठा त्रयोदशी।
आसु प्रतिष्ठा विधिवत्कृता बहुफला भवेत्॥ ५

तथैव ग्रहविषयेऽपि–

बुधो बृहस्पतिः शुक्रस्त्रयोऽप्येते शुभग्रहाः।
एभिर्निरीक्षितं लग्नं नक्षत्रं च प्रशस्यते॥ ८

ग्रहताराबलं लब्ध्वा ग्रहपूजां विधाय च।
निमित्तं शकुनं लब्ध्वा वर्जयित्वाद्‌भुतादिकम्॥ ९

शुभयोगे शुभस्थाने क्रूरग्रहविवर्जिते।
लग्ने ऋक्षे प्रकुर्वीत प्रतिष्ठादिकमुत्तमम्॥ १०

नारदस्तु चैत्रं निषेधति। यथा–

विचैत्रेष्वेव मासेषु माघादिषु च पञ्चसु। इति। पूर्वं विहितं पुनश्च निषिद्धम्। अतः 'तुल्यबलविरोधे विकल्पः' इति गौतमवचनात् विकल्पो बोध्यः।

'माघे कर्तुर्विनाशाय फाल्गुने शुभदा भवेत्' इति विष्णुधर्मोत्तरवचनात् विष्णुदेव-प्रतिष्ठाव्यतिरिक्तविषयो बोध्यः।

तिथिविषये मत्स्यादौ यथा–

दृढा धनकरी स्फीता तथा प्रतिपदि स्मृता
द्वितीयायां धनोपेता तृतीयायां धनप्रदा॥

चतुर्थ्यां नाशमाप्नोति ममस्य स्यात्सुखावहा।
विनायकस्य देवस्य तथा तत्र हितप्रदा॥

पञ्चम्यां श्रीयुता कर्त्तुर्वरदा च तथा भवेत्।
षष्ठ्यां लक्ष्मीयुता नित्यं सप्तम्यां रोगनाशिनी॥

अष्टम्यां धान्यबहुला नवम्यां च विनश्यति।
भद्रकाल्याः कृता तत्र कर्त्तुर्भवति तुष्टये॥

धर्मवृद्धिकरी ज्ञेया दशम्यां तु सदा तिथौ।
एकादश्यां तथा युक्ता द्वादश्यां सर्वकामदा॥

त्रयोदश्यां तथा ज्ञेया चतुर्दश्यां विनश्यति।
कृष्णपक्षे पञ्चदश्यां कर्त्तुः क्षयकरी भवेत्॥
पञ्चदश्यां तथा शुक्ले सर्वकामकरी भवेत्॥

इति सर्वतिथिफलमुक्तम्। एवमेव सूर्यादिवारफलमपि प्रतिपादितम्-

यथा-तेजस्विनी क्षेमकृदग्निदाहविधायिनी स्याद्धनदा दृढा च।

आनन्दकृत्कल्पविनाशिनी च सूर्यादिवारेषु भवेत्प्रतिष्ठा॥

यद्यपि सर्वत्रोत्तरायणस्य प्रतिपादनं कृतम्, तथापि केषाञ्चिद्देवानां दक्षिणायनेऽपि शुभदा प्रतिष्ठा भवति। यशा वैश्वानरीयं वचनमुदाहरन्ति-

मातृभैरववाराहनरसिंहत्रिविक्रमाः।
महिषासुरहन्त्र्यश्च स्थाप्या वै दक्षिणायने।

वैशब्दोऽप्यर्थकः। तथा च दक्षिणायनेऽपि प्रतिष्ठापनं कर्त्तव्यमिति।

एतत्सर्वं साकल्येन सूक्ष्मेक्षिकया **विष्णुधर्मोत्तरे** षण्णवतितमेऽध्याये प्रतिपादितम्। सर्वेषां उद्धरणानां समावेशोऽत्र न सम्भवः। अतस्ततोऽवसेयः। एवञ्च प्राणप्रतिष्ठादिकं सर्वं सर्वदेवप्रतिष्ठा-प्रकाशादिग्रन्थेभ्योऽवगन्तव्यः। अत्रानवसरात्।

देवप्रतिष्ठापनानन्तरमहर्निशं सततं पूजनादिकं प्रचलति। ततोऽपि देवत्वं सिध्यति। प्राणप्रतिष्ठाविषये **कालिकापुराणस्थं** वचनं स्मरति कमलाकरः-

प्रतिमायाः कपोलौ द्वौ स्पृष्ट्वा दक्षिणपाणिना।
प्राणप्रतिष्ठां कुर्वीत तस्य देवस्य वा हरेः॥

अन्येषामपि देवानां प्रतिमासु च पार्थिव।
प्राणप्रतिष्ठा कर्त्तव्या तस्यां देवत्वसिद्धये॥

हयशीर्षपञ्चरात्रे उक्तम्-

अर्चकस्य तपोयोगादर्चनस्यातिशायनात्।
आभिरूप्याच्च बिम्बानां देवसान्निध्यमृच्छति॥

अधुना यावत् यदुक्तं तत्सर्वं नूतनमन्दिरनिर्माणस्य कृते। जीर्णमन्दिराणामुद्धारेऽपरा व्यवस्था वर्त्तते शास्त्रे। तदभिधीयते-

एवं व्यवस्थितेषु मन्दिरेषु दैवप्रकोपाद्वा द्वेषवशान्मानुषादिप्रकोपाद्वा मन्दिरं विनष्टं भवति, जीर्णतावशाद्वा मन्दिरं पुनः संस्कारमपेक्षते तर्हि पुनः प्रतिष्ठापनादिकं सर्वं कुर्यात्। एवमेव प्रतिमाया विषयेऽपि बोध्यः। यदि प्रतिमा त्रुटिता भवति त्रोटिता वा भवति अनधिकृतपुरुषादिस्पृष्टा

वा भवति तर्हि पुनः प्रतिष्ठापनं कार्यम्। अनधिकृतपुरुषेण मन्दिरे प्रवेशो निषिद्धः। पुनप्रतिष्ठामधिकृत्य हयशीर्ष-पञ्चरात्रेऽभिहितम्-

चाण्डालमद्यसंस्पर्शदूषिता वह्निनाथवा।
अपुण्यजनसंस्पृष्टा विप्रक्षतजदूषिता॥

ब्राह्मेऽपि-

खण्डिते स्फुटिते दग्धे भ्रष्टे मानविवर्जिते।
यागहीने पशुस्पृष्टे पतिते दुष्टभूमिषु॥

अन्यमन्त्रार्चिते चैव पतितस्पर्शदूषिते।
दशस्वेतेषु नो चक्रुः सन्निधानं दिवौकसः॥

तथैव पञ्चरात्रे-

खण्डिता स्फुटिता दग्धा यस्मादर्चा भयावहा।
तस्मात्समुद्धरेत्तां तु पूर्वोक्तविधिना नरः॥

राष्ट्रे यदि भग्नार्चा भवेत्तर्हि न राष्ट्राय हितावहा, त्वरितमेव पुनः प्रतिष्ठापनादिना संस्कारः कार्यः। तथा चोक्तं विष्णुधर्मे-न राज्ञो विप्लवेऽश्नीयात्सुरार्चा विप्लवे वा। इति। अशनस्य निषिद्धत्वात् शैघ्र्यं प्रतीयते संस्कारे।

सिद्धान्तशेखरेऽपि-

चौरचाण्डालपतितश्वोदक्यास्पर्शने सति।
शवाद्यपहतौ चैव प्रतिष्ठां पुनराचरेत्॥

पुनः प्रतिष्ठायामस्ति कश्चिद्विशेषः। यथा-

पुनः प्रतिष्ठामधिकृत्य पञ्चरात्रे उक्तम्-

अङ्गादङ्गादिसन्निधाने प्रतिष्ठां पुनराचरेत्।
जलाधिवासविहितनेत्रोन्मीलनवर्जितम्।

जलाधिवासनेत्रोन्मीलने न कार्ये। शुद्धिविवेकेऽपि विष्णोर्वचनमुद्धृतमस्ति- 'द्रव्यवत्कृतशौचानां देवतार्चानां भूयः प्रतिष्ठापने शुद्धिः' अर्थात् तद्द्रव्यस्य ताम्रादेरुक्तशौचं

कृत्वा पुनः प्रतिष्ठां कुर्यादित्यर्थः। **स्मृत्यर्थसारादावपि** द्रष्टव्यम्। पुनः प्रतिष्ठाविधिर्बौधायनसूत्रादौ समुपवर्णितः।

'बुद्धिपूर्वं तु विच्छेदे पूर्वोक्तां प्रतिष्ठां पुनः कुर्यात्' इति **विष्णुपुराणे**। **हेमाद्रिमदनरत्नप्रदत्तव्यवस्थानुसारमिदं** प्रतीयते यदत्र मलमासशुक्रास्तादिकं न निषिद्धं वर्त्तते। प्रतिमाभङ्गानन्तरं त्वरितमेव संस्कार्यः, न विशेषकालो विचारणीयः। देवार्चाप्रासादादिभेदनं पापं कर्म। अतएव तदर्थं प्रायश्चित्तादिकं विहितम्। शूलमणिः काश्यपवचनमुद्धृत्य वक्ति– 'वापीकूपप्राम-सेतुसभातडागवप्रदेवतायनभेदने आज्याहुतिर्जुहुयात्' इति। अपराधनिवृत्त्यर्थं ब्राह्मणभोजनादिकं कार्यम्। अत्र **शङ्खलिखितावपि**– 'प्रतिमारामकूपसंक्रमध्वजसेतुनिपातभङ्गेषु तत्समु- त्थानं प्रतिसंस्कारोऽष्टशतं च निपातितानाम् अत्र समुत्थानं प्रतिक्रिया। प्रतिसंस्कारः पुनः प्रतिष्ठा। अर्थात् दण्डदानानन्तरं शीघ्रमेव प्रतिसंस्कारोऽपि कार्यः। प्रतिसंस्काराय न तिथिनक्षत्रादिकं विचारयेदित्यर्थः। एतैवचनैर्ज्ञायते यत् राष्ट्रे भग्नार्चा राष्ट्रहिताय न भवति। अतएव शीघ्रमेव संस्कार्या।

जीर्णोद्धारविधिरपि दृश्यते शास्त्रे। यदि प्रतिमानादिसिद्धप्रतिष्ठिता वर्त्तते तदा भङ्गादिना पुष्टायामपि महाभिषेकेण शुद्धिरिति त्रिविक्रमः। अन्यथा कर्त्ता अमुकस्य देवस्य जीर्णोद्धारं करिष्ये इति सङ्कल्प्य पुण्याहञ्च वाचयित्वा नान्दीश्राद्धादिकं कृत्वा आचार्यमृत्विजश्च वृत्वा पीठे मण्डदेवताम् आवाह्य लिङ्गे ओं व्यापकेश्वरहृदयाय नमः इत्यादिना षडङ्गं कुर्याद् देवतान्तरे च तस्य देवस्य मूलमन्त्रेण षडङ्गं कृत्वा अर्चयेद्देवम्। एवं प्रतिष्ठाविधिना होमं बलिञ्च सम्पाद्य देवं प्रार्थयेत्।

जीर्णभग्नमिदं चैव सर्वदोषावहं नृणाम्।
अस्योद्धारे कृते शान्तिः शास्त्रेऽस्मिन् कथिता त्वया॥

जीर्णोद्धारविधानं च नृपराष्ट्रहितावहम्।
तदधस्तिष्ठतां देव प्रहरामि तवाज्ञया॥ इति।

एवं ज्ञायते यद जीर्णं भग्नं वा मन्दिरं जीर्णा भग्ना वा प्रतिमा राष्ट्रहिताय न वर्त्तते। अतः शीघ्रमेव संस्कारमर्हति। एवं लिङ्गविषयिणीं व्यवस्थां सम्पाद्य मूर्तिविषये विशेषोऽप्युक्तः। यथा–

त्वत्प्रसादेन निर्विघ्नं देहं निर्मापयत्यसौ।
वासं कुरु सुरश्रेष्ठ तावत्त्वं चाल्पके गृहे॥

वसन्क्लेशं सहित्वेह मूर्त्तिं वै तव पूर्ववत्।
यावत्कारयते भक्तः कुरु तस्य च वाञ्छितम्॥

ततश्च नवां मूर्तिं लिङ्गं वा कृत्वा शास्त्रविधिना स्थापयेत्। ततश्च पूर्ववत् पूजनादिकं कुर्यादिति। एतत्सर्वं **अग्निपुराणादौ** द्रष्टव्यम्। एतस्माज्ज्ञायते-नृपराष्ट्रहिताय जीर्णोद्धारं शीघ्रमेव विधेयं न तत्र तिथिनक्षत्रादिकं विचारयेदिति। अन्यथा विलम्बः स्यात्।

पूजनविषये च **गृह्यपरिशिष्टे** संक्षेपेणोक्तम्– सुप्रक्षालितपाणिपादः दर्भपाणिराचान्तः प्राङ्मुख उपविष्टो ध्यानी मौनी सम्पूजयेत् न भक्तं गृहीतोदकेन देवकर्म कुर्यात्। तत्र **रत्नकोशे**–

प्रथमं देहशुद्धिः स्यात्स्थानशुद्धिरनन्तरम्।
पात्रशुद्धिस्तृतीया तु आत्मशुद्धिः चतुर्थिका॥
पञ्चमी बिम्बशुद्धिःस्याच्छुद्धयः पञ्च वै स्मृताः॥ इति।

शौनकबौधायनविष्णुधर्मोत्तरभागवतादिग्रन्थप्रतिपादितपूजनप्रकाराः विभिन्ना अपि सन्ति। तत्र प्रामाण्याप्रामाण्यविचारः न प्रक्रमते। यत्र यस्य स्वाभाविकी रतिः, स तस्य प्रकारस्य ग्रहणं कुर्यात्।

तथा चोक्तं **भागवते**

वैदिकस्तान्त्रिको मिश्र इति वै त्रिविधो मखः।
त्रयाणामीप्सितेनैव विधिना मां समर्चयेत्॥
११.२७.७

पूजने श्रद्धातिशयस्यैव प्राधान्यम्। विस्तृतरूपेण पूजाप्रकारः **पूजाप्रकाशे** निरूपितः। सम्प्रति मिश्रपरम्परा प्रचलति इति मन्ये। तत्रापि षोडशोपचारविधिना पञ्चोपचारविधिना वा प्रपूजयेत्। एवमेव पूजनं दृश्यते सम्प्रति। षोडशोपचारे - आवाहनासनपाद्यार्घ्याचमनीयस्नानवस्त्रयज्ञोपवीत-गन्धपुष्पधूपदीपनैवेद्यनमस्कारप्रदक्षिणोद्वासनं वर्त्तते। केषाञ्चिन्मते यज्ञोपवीतदानानन्तरं भूषणं प्रदक्षिणा तथा नैवेद्यानन्तरं ताम्बूलस्यापि व्यवस्था वर्त्तते। केचित् दशोपचारेण पूजयन्ति। पञ्चोपचारपूजायां चन्दनपुष्पधूपदीपनैवेद्यान्तमेव क्रियते। स्थिरार्चायामावाहनादिकं न भवति, तत्स्थाने पुष्पोपहारस्तोत्रादिकमपि योजयन्ति। अत्र विवादे सम्प्रदायाचारस्य कुलाचारस्य वा प्राधान्यं बोध्यम्। एतत्सर्वं **पूजाप्रकाशतो** ज्ञेयम्। विस्तरस्तु **अपरार्कऋग्विधान-स्मृतिचन्द्रिका-पराशरमाधवीय-नित्याचारपद्धतिसंस्काररत्नमाला-आचाररत्नप्रभृतिषु** द्रष्टव्यम्। इति शम्।

□□□

SHORT COMMUNICATIONS

A SHORT NOTE ON 'VEṆĪ' IN *CARYĀPADA*

Mr. Haraprasad Sastri in 1916 published specimens of old Bengali and Apabhraṁśa from Nepal. He said the MSS was preserved in the Darbar Library at Kathmandu. The word in question occurs in a book called *Caryāpada,* a book of 47 mystic songs composed by saints like Lui-pa. etc. The outward meanings of the poems are more or less clear and the inner significance is to be understood by the help of a Sanskrit commentary discovered at the same time and called *Caryācaryāviniścaya.*

The term 'Veṇi', occurs in the body of the texts in two kinds of spellings, short (*Caryā*, 1/5, 16/3, 17/3, 19/1 and 46/5 and long 13/2 and means *two.* It may be derived from hypothetical Sanskrit *dvini* and may be compared to Pkt. *veṇṇi* and Apabh.- *Veṇṇī*.

Santiniketan *MADHUSUDAN MALLIK*

REVIEW ARTICLE

A NOTE ON R. C. HAZRA'S ARTICLE "*THE SOURCES OF DHARMA*"

In his celebrated article[1] Hazra surveyed the ancient Indian literature and derived, inter alia, the following conclusions: that *trayī* was the source of *dharma parama* and the *Atharva Veda* of *dharma avara*; that all Smṛtis were not equally authoritative as a source of dharma; that *ācāras* of *śiṣṭas* and *sādhus* were not equally authoritative; that the self satisfaction of both *śiṣṭas* and *sādhus* was a source of dharma; and that *Mahābhārata* XII. 259.3 does not say "anything new" as in Manu 2.12 we find the same position.

Hazra rightly emphasized "the serious" impact of the coming of the foreigners and of the development of heretical sects as well as of extra-Vedic systems after a few centuries of the early Dharmasūtras on the Hindu Society which set in a liberalising tendency among the law- makers of India. This impact went on increasing from the *Manusmṛti* onwards. Manu's age was followed by an increase in the activities of "extra-Vedic sects" resulting in the progressive views of post-Mauryan Smṛti writers and the development of a "composite Dharma" found in the purāṇas and the *Mahābhārata*. Therefore it cannot be maintained that there is "nothing new or striking" in the *Mahābhārata*. In spite of differences, similarities also exist between the Epic and the *Manusmṛti*. The two works composed more or less in the same

1. R. C. Hazra, *The Sources of Dharma*, Parts I-VI. *Our Heritage*, Vol. II, pp. 249-63, vol. III, pp. 65-88; vol. III, pp. 221-38; vol. V. pp.67-102.

period[2] and reflect the influence of the same smṛti- *arthaśāstra tradition.*[3]

It is generally accepted that the bulk of the *Mahābhārata* was composed by more than one composers[4] from the 4th century B.C. to the 4th century A.D.[5] Being in the nature of a popular epic it attempted to reconcile different views and practices that prevailed among different sections of the people in different parts of the country[6] which resulted in the establishment of a 'composite Dharma'. But this 'composite Dharma' was definitely tilted towards the Vedic texts though concessions were made in order to accomodate such views which were based on extra-Vedic sources.

The concept of dharma occupies a central place in the Epic. According to Sukthankar, the celebrated editor of the critical Poona edition of the *Mahābhārata,* "the Epic universe seems to gyrate round the fixed axis of dharma."[7]. The motto of the *Mahābhārata*, he says, is the parting advice given by Kuntī to Yudhiṣṭhira: *dharme te dhīyatām buddhirmanaste mahadastu ca*[8]. Both in war and peace it assigns the supreme place to dharma. It asserts again and again *yato dharmastato jayaḥ*[9]. In its discussion of the relative importance of the three ends of

2. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol.I.,p. 335.
3. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, vol.I,p. 465; U. N. Ghoshal: *History of Indian Political Ideas*, pp. 158. 189.
4. E. W. Hopkins, The Position of the Ruling Caste, *JAOS*, Vol. XIII, pp. 10-11; R. V. Vaidya, Study of *Mahābhārata*, pp. 7-8.
5. P. V. Kane, *op. cit.*; Vol. I. pp. 372 ff.
6. *Mbh*. VIII, 30.50 (The text of the Epic is the critical edition published by the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona)
7. V. S. *Sukthankar,* The meaning of the Mahābhārata, p. [illegible]
8. *Mbh.* XV, 23.21; also see, Mbh. XII 265. 23; V, 33.48, *dha[illegible]ṇ par[illegible] śreyaḥ;* XIII, 109.62 *na dharmāt paramo lābhaḥ.*
9. *Mbh.* V, 146.16; VI, 2.14; VII, 158.62 etc.

earthly life, though it refers to different views[10] and comes closer to Manu 2.224 in accepting *trivarga* as the end of life (*trivarga iti tu sthitiḥ*), it accepts in the ultimate analysis the superiority of dharma over *artha* and *Kāma*,. The principle that it declares in XVIII. 5.49 may be taken as fundamental to it :

Ūrdhvabāhurviraumyeṣa na ca kaścicchṛṇoti me/

dharmādarthaśca Kāmaśca sa kimarthaṁ na sevyate//.

It was natural on the part of the composers of the *Mahābhārata* to attempt to make the concept of dharma so comprehensive as to be acceptable to all or at least to a large number of Vedic and extra-Vedic sects of the Hindu Society. A synthetic approach was deemed necessary to hold the Hindu Society together and to preserve the ancient Indian culture thriving in the situation created by the intrusion of the 'casteless' foreigners who settled in this country as well as by the development of extra- Vedic sects and systems after the 6th century B.C. The role of the *Mahābhārata* in this respect is no less important than that of the *Manusmṛti*. Hence it is necessary to examine Hazra's views regarding sources of dharma in the light of the evidence in the *Mahābhārata*.

Following Dharmasūtras and Smṛtis the *Mahābhārata* accepts the Vedas as the primary source of dharma and states at a number of places that dharma should be determined by the authority of śruti (*śrutipramāṇo dharmaḥ*)[11]. Where different sources of dharma are enumerated, the Vedas are given invariably

10. For the view that *artha* is superior than dharma and kāma, see *Mbh*. III, 34.5, 45 ff; 80.34 ff; v, 10.20 ff; XII, 161.10 ff; etc; for the view that *kāma* is superior, see *Mbh*. I, 70.38 f; 109.18; XII, 61.28 ff; for a balanced view regarding three ends of human life, see *Mbh*. I, 99.18 f; II, 5.69.9 ff; III, 34.2, 22 ff; V, 37.46; IX, 59.17 ff XII, 123 etc.

11. See *Mbh*. III, 197.39; 200.2 etc.

the first place.[12] However, the suggestion of Hazra that *trayī* is the source of 'Dharma Parama' and the *Atharva Veda* of 'Dharma Avara'[13] is not supported by the evidence in the *Mahābhārata*. It is true that at some places *trayī* is mentioned as a source of dharma,[14] but where the term Veda is used in plural, it includes all the four Vedas[15]. It is no where stated in the *Mahābhārata* that the *Atharva Veda* is a source of *'Dharma Avara'* and not of *'Dharma Parama'*. It is clearly stated that *dharma parama* is based on the Vedas (*Vedoktaḥ paramo dharmo dharmaśāstreṣu cāparaḥ*)[16]. It is not unlikely that from the time of the Brāhmaṇas there were two traditions regarding the Vedas : the one accepting *trayī* as more authoritative,[17] and the other holding that all the four Vedas were equally authoritative.[18] In the *Manusmṛti*, as Hazra suggests, both these traditions are mentioned. The *Mahābhārata*, like the *Manusmṛti* refers to both these views but it seems to be nearer to the tradition which regarded all the four Vedas as equally authoritative.

---

12. *Mbh*. III, 198.78. Though in XII, 251.3 the Vedas are mentioned after *sadācāra* and *smṛtis*, it is not indicative of its third place in hierarchical order. Also see, *Mbh*. III, 149.28 *dharme Vedaḥ pratiṣṭhitaḥ*; *Mbh*. 187.27 says that dharma should not be against the Vedas (*Lokavedaviruddhaḥ*).
13. R. C. Hazra *The sources of Dharma*, I, *op. cit.*, p. 263.
14. See, *Mbh*. II, 5.87; III, 149.32; 297.54-55 .
15. See Nīlakaṇṭha on *Mbh*. II, 5.2 *Vedāḥ ṛgyajuḥsāmātharvaṇaḥ;* Raja Radhakant Deva, Śabda Kalpadrum, pt. IV, pp. 496 ff, interprets Veda as *catvāro Vedāḥ*
16. *Mbh*. III, 198.78; see also XIII, 129.5
17. Macdonell and Keith, *Vedic Index*, Vol. II, p. 325, that in the plural it more difinitely refers to the Vedas of the *Rc.*, *Yajus* and *Sāman*, see also Raja Radhakant Deva, *op. cit.* pt. II, p. 653 for explanation of the term *trayī*.
18. Chānd. Upaniṣad VII, 1.2 clearly mentions *Atharva Veda* as the fourth Veda. See also, U. N. Ghoshal, *op. cit.*, p. 83, that according to the Kauṭilīya 1.2-4 *trayī* comprises of the four Vedas with their six aṅgas and *itihāsa*.

Though the Vedas are regarded as the primary source of dharma yet these are not its only source. Dharma, according to the Epic, comprehends the whole of human life and it is not possible to trace it in all circumstances to Vedic texts only. In the 'Vana Parva' Dharma Vyādha tells Kauśika that although according to ancient authorities the Vedas are the source of dharma yet its nature is too difficult to be grasped as it has infinite branches and varieties (*dharmasya bahuśākhā hyanantikā*).[19] In the 'Karṇa parva' Kṛṣṇa tells Arjuna that though many persons believe that *śruti* is the basis of dharma (*śrutidharma iti hyeke vadanti bahavo janāḥ*), but all different dharmas would not be traced to the Vedas because they do not contain all of them (*na ca sarvam vidhīyate*).[20] The Vedas as a source of dharma had obviously their own limitations. The Hindu society in the course of its development accepted many such traditions and customs which could not be traced to the Vedas. Moreover, by the time the *Mahābhārata* was composed many extra-Vedic sects, such as the Pañcarātras, had come into existence which did not accept the Vedas as the final authority in matters relating to dharma. Hence the Vedic texts could not be regarded as the final authority in all circumstances. In the 'Śānti Parva' Bhīṣma refers clearly to two opinions regarding the authority of the Vedas :

Śrutidharma iti hyeke netyāhurapare janāḥ
na tu tatpratyasūyāmo na hi sarvam vidhīyate.[21]

The other opinion, it seems, refers to such views which did not accept the Vedas as the final authority in matters relating to dharma.

Manusmṛti, Hazra says, rejected such smṛtis which were based either on extra Vedic sources (*Vedabāhyāḥ*) or on an

19. *Mbh.* III, 200.2
20. *Mbh.* VIII, 49. 48-49
21. *Mbh.* XII, 110.12

incorrect interpretation of the Vedic texts *(Kudṛṣṭyāḥ)*.[22] The *Mahābhārata* is more liberal in matters concerning such customs and traditions which prevailed in society and were accepted by learned persons. In the 'Ādi parva' it is said that as dharma is difficult to understand (*śūkṣmo dharmo mahārāja nāsya vidmo vayam gatim*), the established customs should be followed (*pūrveṣāmānupūrvyeṇa yātam vartmānuyāmahe*)[23]. In the 'Sabhā parva' Yudhiṣṭhira is advised by Nārada to follow such customary dharmas as followed by forefathers[24]. In the 'Karṇa parva' Kṛṣṇa tells Arjuna that in case of doubt regarding dharma elderly persons should be consulted[25]. However, in the Śānti parva it is stated that every dharma should not be accepted merely because it was accepted by the people, but one should accept only that which he thinks to be proper[26]. The Epic holds that dharma should be determined with the help of both individual judgement and the śāstras.

After making a distinction between *śiṣṭas* and *sādhus* on the ground that while the former have the knowledge of the Vedas and act in accordance with such a knowledge, the latter have no knowledge of the Vedas but following tradition perform acts in accordance with the Vedas, Hazra says that "Manu was not in favour of giving equal importance to all kinds of Ācāra prevailing among the followers of the Veda but made a distinction between them in accordance with the nature of acquaintance of these followers, with the Veda",[27] and that Manu" praised only *śruty-ukta* and *Smārta Ācāra* as parama Dharma."[28] It is true that Manu 2.6 mentions them separately but no such distinction is found in the

22. Manu XII. 95
23. *Mbh.* I, 187.28
24. *Mbh.* II, 5.87
25. *Mbh.* VIII, 49.47 ff.
26. *Mbh.* XII, 254.49 ff.
27. R. C. Hazra, *The Sources of Dharma*, II, *op. cit.* p. 45
28. *Ibid.*, p. 80

Yājñyavalkyasmṛti which takes them together to form "one respectable class" and this is attributed by Hazra to the liberalising tendency that accompanied the development of the Hindu society. The *Mahābhārata* goes a step further. Though it refers to both *Śiṣṭas* and *sādhus,*[29] by and large it ignores the above mentioned distinction between them[30] and in its later didactic portions, treats even such persons who are not entitled to study the Vedas as competent enough to explain dharma to those who are entitled to study the Vedas.[31] Manu XII. 108-9 suggests that authoritative pronouncement of law is the function of a *śiṣṭa* who is a Brāhmaṇa (*śiṣṭaḥ brāhmaṇaḥ*), who has studied the Vedas together with its appendages and who is able to adduce proofs perceptible by the senses from the revealed texts. But according to the Epic any person belonging to any of the four varṇas can propound dharma provided he has the requisite qualifications and merits. Not only such learned brāhmaṇa sages as Vyāsa, Mārkaṇḍeya and Nārada are regarded as competent to decide and to preach dharma, but Yudhiṣṭhira, Bhīṣma and Kṛṣṇa of the second varṇa, Vaiśya Tulādhara of the third varṇa and Dharma Vyādha of the fourth varṇa also are regarded as authoritative in matters concerning dharma. Though the Epic holds that *śiṣṭas* must possess the knowledge of the Vedas and the śāstras (*śiṣṭānām Vedaprāmāṇyavādinām*)[32] and limits the right to study the Vedas

29. See, *Mbh.* III, 198.56 ff, for a definition of *śiṣṭācāra;* and in Mbh. XIII, 1079, ācāra of *santas* and *sādhus* is said to determine dharma.

30. *Mbh.* III, 198.70 *śiṣṭācāra* and *ācāra* of *santas* are used in the same sense. See also *Mbh.* III, 198.68 *śiṣṭācāra bhavetsādhu.*

31. See, for example, *Mbh.* III, 197 where sage Mārkaṇḍeya narrates the story of Kauśika who went to the Dharma Vyādha to learn about dharma:
Mithilāyām vasanvyādhaḥ sa te dharmānpravakṣyati
In XII, 253- 256 Vaiśya Tulādhara of the Third Varṇa is said to have explained dharma to sage Jājali.

32. Nīlakaṇṭha on *Mbh.* III, I.31 = III, 1.29 of the Poona ed.

to upper two varṇa only, yet pronouncements of Tulādhara and Dharma Vyādha on matter concernig dharma are said to be authoritative and they are held competent to preach brāhmaṇas. This might have been the result, as suggested by Hazra, of the spirit of liberalisation prevailing in the Hindu society.

In his interpretation of *ācāra* in Manu I. 108 Hazra does not accept the view of Kane. It reads :

ācāraḥ paramo dharmaḥ śrutyuktaḥ smārta eva ca.

Kane stated that in this verse "ācāra by itself and other sources of conduct declared in the śruti or smṛti are transcendental"[33]. But Bühler translated it to mean "the rule of conduct is transcendental law whether it be taught in the revealed texts or in the sacred tradition." Hence the word *ācāra* is qualified by 'śrutyukta' and 'smārta'. Hazra accepted this interpretation and stated that *ācāra* of virtuous men is accepted by *manusmṛti* as the fourth source of dharma[34]. In the *Mahābhārata* also *ācāra* is accepted as a source of dharma. Though at some places only *ācāra* is mentiond[35], in III 198.70 it is qualified by *satām*, in XII, 251.3 the term used is *sadācāra*, and XII, 252.20 *ācāra* is qualified by *karibhiḥ*. In III, 149.29 a relationship is established between *ācāra, dharma* and the Vedas (*ācāra sambhavo dharma dharmādvedāḥ samutthitāḥ*). It may be said that the Epic recognizes the *ācāra* of the virtuous as a source of dharma. In XIII, 107.9 it is clearly stated :

ācāralakṣaṇo dharmaḥ santaścācāralakṣaṇaḥ.

sādhūnām ca yathā Vṛttametadācāralakṣaṇam.

No such distinction between śiṣṭa and sādhu as Hazra emphasizes on the basis of Manu 2.6, is found in the *Mahābhārata*. Even such persons who are not entitled to study the Vedas are

33. P. V. Kane, op. cit., Vol. III, p. 875.
34. R. C. Hazra, *The sources of Dharma,* II, op. cit. pp. 81 ff.
35. *Mbh.* XIII, 107.147; also see, *Mbh.* XII, 130.14; XIII, 107.9

treated as a source of dharma. It is not unlikely that the term *sadācāra* in the Epic[36], as in *Yāj.* I. 7, includes *ācāras* of both *śiṣṭas* and *sādhus.* At a number of places in later books, it describes such moral virtues as ānṛśansya and *ahiṁsā*[38] as dharma par excellence which might perhaps been the result of the growing influence of such extra-Vedic sects as Buddhism and Jainism.

In the view of Kane "Anuśāsana" (141.55) and 'Śānti' (354.6) expressly state that dharma is three fold. viz., that declared in the Vedas, that declared in the Smṛtis and, the third is that what is practised by *śiṣṭas*".[39] It is true that in these verses dharma is said to be threefold (*trayo dharmāḥ sanātanāḥ; trividham dharmalakṣaṇam),* but from the days of the Dharmasūtras these three are treated as three sources of dharma and not as three kinds of dharma. In the *Mahābhārata* also these three should be taken as the three sources of dharma.

In this respect one particular verse of the 'Śānti parva' (251.3) has not received proper attention of any scholar so far. Kane quoted the first line of the verse and ignored its second line. Hazra says that XII, 259.9 (= XII, 251.3 of critical Poona ed.) "does not say anything new, because in Manu 2.12 we find the same position."[40] This verse is of particular significance because it occurs in a chapter in which specific question regarding the source of dharma is raised (*Ko'yam dharmaḥ kuto dharmas-tanme brūhi pitāmaha*) and answered. The verse reads :

Sadācāraḥ smṛtirvedāstrividham dharmalakṣaṇam

Caturthamarthamityāhuḥ kavayo dharmalakṣaṇam.

---

36. *Mbh.* XII, 251.3; III, 198.76
37. *Mbh.* III, 203.41; also see, III, 297.71; XIII, 59.6.
38. *Mbh.* XIII, 116.1 *ahiṁsā paramo dharmaḥ*; also see XV, 43.19
39. P. V. Kane, *op. cit*, Vol. III, p. 875.
40. R. C. Hazra, *The Sources of Dharma*, II, *op. cit.* p. 84.

It mentions clearly *artha* as the fourth source of dharma. A distinction is made between three sources, viz., the *Vedas,* the *Smṛtis* and the *sadācāra* on the one hand and the fourth source, viz., the *artha* on the other. *Artha* as a source of dharma is not mentioned either in the Dharmasūtras or in the Smṛtis. The *Mahābhārata* is perhaps the first and the only dharmaśāstra work to recognize it as such. In this context *artha* can only mean the arthaśāstra works which in their origin did not belong to the Vedic texts. Though there is no unanimity among scholars regarding the exact date of the origin of the *arthaśāstra* school of thought in ancient India, it may be placed in the 7th or the 6th century B.C.[41]. The Kauṭilīya states that the two early schools of arthaśāstra tradition, namely the *Auśanasāḥ* and the *Bārhaspatyaḥ* did not recognize *trayī* as an independent branch of knowledge, but the *Mānavāḥ* gave it an independent status[42]. The Dharmasūtras, being the work of Vedic-caraṇas, could not recognize *arthaśāstra* as a source of dharma. The Kauṭilīya and the early smṛtis combined the dharmaśāstra and the arthaśāstra ideas and laid the foundation of a synthetic view commonly known as the smṛti-*arthaśāstra* tradition. But even in this form *arthaśāstra* was not accepted as a source of dharma. By the time the 'Śānti parva' was composed, *arthaśāstra* works seem to have attained a certain degree of respectability so as to be recognized as a source of dharma. But even in the 'Śānti parva' it is given the fourth place and is said to have been accepted as a source of dharma by some authorities (*kavayaḥ*) who are not named.

Self-satisfaction and individual judgement are also accepted in the Epic as sources of dharma,. Not only *śiṣṭācāra* but the

---

41. D. R. Bhandarkar, Some Aspects of Ancient Hindu polity, p. 63 also see, R. P. Kangle, *The Kauṭilīya Arthaśāstra Tradition*, chap. III, thesis accepted for the Degree of D. Litt., University of Allahabad, Allahabad, 1966 (Unpublished).

42. *Kauṭilīya Arthaśāstra*, I.2.

śiṣṭa also is treated as a source of dharma (*śiṣṭācāraśca śiṣṭaśca dharmaḥ*)[43]. The *śiṣṭa* as a source of dharma indicates perhapes the satisfaction of a *śiṣṭa* in deciding what is dharma. In the '*Ā*di parva' when the question is raised whether the marriage of Draupadī is dharma, Yudhiṣṭhira insists that he is satisfied that it is not *adharma* (*Vartate hi mane me'tra naiṣodharmaḥ Kathañcana*)[44]. But such self satisfaction as a source of dharma is limited in its scope. It is not the satisfaction of all persons but the satisfaction of only those who know what is dharma and behave accordingly. Describing his qualities Yudhiṣṭhira says, *na me vāganṛtam prāha nādharme dhīyate matiḥ*.[45] He is *dharmaputra* and behaves always according to dharma. It is for this reason that when Draupadī raises a question concerning dharma in the Kaurava sabhā, Bhīṣma refers to Yudhiṣṭhira as 'pramāṇam' to decide it (*Yudhiṣṭhirastu praśne'sminpramāṇamiti me matiḥ*)[46]. Similarly Kṛṣṇa who is called *dharmeśvaraḥ*, is requested by Yudhiṣṭhira to decide what is dharma when Sañjaya, the emissary of the Kauravas, doubted whether the Pāṇḍavas were behaving according to dharma.[47]

Individual judgement by itself is not accepted as a source of dharma. In the 'Vana Parva' when Draupadī criticizes dharma, Yudhiṣṭhira tells her that only *ātma pramāṇa* is not enough to determine dharma.[48] In order to determine dharma we should also refer to the opinions of such persons who are learned in the *Śāstras*. However, in times of distress more reliance seems to have been placed on individual judgements to decide matters concerning dharma. In the 'śānti parva' it is stated that when sage Viśvāmitra

43. *Mbh.* XII, 36.44; also see III, 198.58
44. *Mbh.* I, 188.13
45. *Ibid.*
46. *Mbh.* II, 62.21
47. *Mbh.* V, 28.10
48. *Mbh.* III, 32.14 ff also see, XII, 15.49.

could not procure food for himself by any means as famine was stalking the land, he decided to steal dog's meat from the house of a *caṇḍāla* and when latter objected to it on ground of dharma, the sage defended his action on the plea that it was necessary to keep him alive, without which he could not follow dharma.[49] After narrating this story, Bhīṣma tells Yudhiṣṭhira that in times of distress a learned person should decide between dharma and adharma according to his own judgement :

Tasmāt Kaunteya Viduṣā dharmādharmaviniścaye,

buddhimāsthāya loke'sminvartitavyam yatātmanā.[50]

Here *buddhi* is accepted as the deciding factor between dharma and adharma. But in the very next chapter it is clearly stated that by reason alone dharma cannot be decided. Bhīṣma quoted Bṛhaspati and Uśanas to say that, dharma should be determined both by śāstra and by individual judgement but never by the latter alone[51]. This seems to be the final conclusion on this aspect of the sources of dharma.

At some places in the *Mahābhārata* the divine basis of dharma seems to have been accepted. In the 'Śānti parva' it is stated that dharma, together with *satya, tapa, ācāra*, and *śauca* was created by Brahma.[52] In the 'Nārāyaṇīya' section of the 'Śānti parva' dharma is said to have originated from Nārāyaṇa[53]. But this is found in the didactic portions and hence is certainly a later addition.

We can say in conclusion that the *Mahābhārata*, in matters concerning the sources of dharma basically follows the tradition

49. *Mbh.* XII, 139. But see *Mbh.* I, 205.17 for the view that dharma should be followed even at the risk of life.

50. *Mbh.* XII, 139.94

51. *Mbh.* XII, 140.16 ff.

52. *Mbh.* XII. 181.2. In *Bṛhadā. up.*, 1.4.14 it is said that the Brahma created dharma.

53. *Mbh.* XII, 335.75-ff; 336.10 ff.

as laid down by the Dharmasūtras and the early Smṛtis. However, the Epic seems to recognize the fact that besides *dharma* as an absolute concept, there is also another form of it which could be called relative *dharma*. This becomes clear from verses such as :

Bhavatyadharmo dharmo hi dharmadharmavubhāvapi.
Kāraṇāddeśakālasya deśakālaḥ sa tādṛśaḥ.[54]

It is not difficult to envisage why the Epic holds that under different situations the concept be differently understood as it is the principle which is said to uphold society. The Epic, explaining the etymology of the word says :

dhāraṇāddharmamityāhurdharmo dhārayati prajāḥ,
yaḥ syāddhāraṇasaṃyuktaḥ sa dharma iti niścayaḥ.[55]

Department of Political Science
University of Allahabad,
Allahabad.
U.K. TIWARY

□ □ □

54. *Mbh.* XII, 79.31 See also, *Mbh.* III, 149.26 ff; 199.33-34; VII. 164.99; XII. 37.8 ff. etc.
55. *Mbh.* VIII. 49.50; also see XII. 91.5; XII 110.11 etc.

REVIEWS

VEDA-LAKṢAṆA—*Vedic Ancillary Literature, A Descriptive Bibliography,* compiled by K. Parameswara Aithal, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991, ii, 725.

The book *Veda-Lakṣaṇa*—Vedic Ancillary Literature— is a descriptive bibliography of extra-ordinary importance compiled by Pt. K. Parameswara Aithal who is well-known to the world of Sanskrit scholars for his knowledge of the Vedas, manuscriptology, his practical experience of preparing catalogues of Sanskrit manuscripts, editing of mss. as well as for his knowledge of various scripts such as Grantha, Kannaḍa, Malayālama, Telugu, Nandināgarī etc. *Vedalakṣaṇa* is generally classified under *Vedāṅga* which as a supplement of the Veda helps in reading *(svādhyāya)*, understanding and prayoga of the Veda. But such an important branch of Vedic literature has suffered neglect in modern period. Even in catalogues, the *Vedalakṣaṇa* Mss. are catalogued indifferently without proper verification and identification with vague and inaccurate descriptions. Moreover, all manuscript catalogues or even works as Histories of Literature are not always available to all Institutions or individuals. Under such circumstances, present bibliography of Pt. Aithal is a valuable gift at the proper time to scholars and researchers of ancient Indian traditional learning and to those interested in the editing of Sanskrit manuscripts, as a solid, creditable encyclopaedia giving all information in one volume. It gives authentic and complete information about *Vedalakṣaṇa* literature in the form of their availability in different libraries and institutes with accession numbers and other bibliographical details, printed editions, commentaries and related publications, their contents, special features and extracts of beginning and end of Skt. texts, all with personal care, verification and visits to the places.

Thus this descriptive bibliography is an indispensable tool for Vedic interpretation and studies, and for preparing critical editions of *Vedalakṣaṇa* texts e.g. *prātiśākhyas, anukramaṇīs, svara* and *pāṭha granthas* and *kośas*. It supplies all that which a sincere and hardworking researcher requires.

A. Wetzler's scholarly Forword and author's Introduction have further enhanced the value of the work. In 57 pages of his Introduction,, the author has dealt with (1) Importance and cotagories of Veda lakṣaṇa works, (2) Tradition of Vedic Recitation (3) Present position of Vedic Recitation (4) Vague and inaccurate catalogues (5) Unsatisfactory Editions. (6) The Method followed in the Bibliography. At the end of the work, a verse index of metrical passages in extracts, cited from the works has also been supplied in *Devanāgarī* script which is an additional benefit to the consulting scholar. The work brings to focus the hitherto neglected Vedalakṣaṇa texts. Author's honesty to his work, his stress on perfection, accuracy and authenticity is evident in the whole volume. This will surely promote the cause of preservation as well as preparation of critical editions and studies in future. Pt. Aithal deserves our sincere congratulations for this excellent and outstanding work.

Reader
Ganganatha Jha Kendriya
Sanskrit Vidyapeetha,
Chandrashekhar Azad Park,
Allahabad.

MAYA MALAVIYA

THEORY OF CREATION in main orthodox schools of Indian Philosophy, Tirabhukti Publications (J), Allahabad. 211002, 1992, IX + 207, Rs. 300/-

The Creation, the Ultimate Reality behind it and its realization have been the obsession for the Indian speculative mind from the very beginning. In the *Nāsadīya sūkta* of the

Ṛgveda Saṃhitā X. 129, 6-7, the *Ṛṣi* expresses the incapability not only of himself, but also of the gods, including the presiding entity in the highest *vyoma* in knowing the origin of creation. In this context, the present work of Dr. Rudra Kanta Mishra, Reader, Department of Sanskrit, University of Allahabad, Allahabad, is a commendable effort to examine and discuss such an important issue—"The Theory of Creation."

After introducing his scheme on the aforesaid work, in ch. I, he begins his study with basic ideas about creation as reflected in *Saṃhitās* and *Upaniṣads* in chapters II and III respectively. In chapters IV to VII, the author has very systematically and critically discussed the theories of creation according to main orthodox schools of Nyāya-Vaiśeṣika, Sāṃkhya-Yoga, Pūrva Mīmāṃsā and Vedānta, summarising their main points at the end. In the eighth ch. viz. "Conclusion", he concludes his study and remarks–"..... the differences existing among the theories of creation may be synthesized as mere representations of the ..... various stages of the spiritual advancement of the enquiry of truth or reality for the Supreme or Ultimate Knowledge of the one phenomenon of creation" (p. 202).

In ch. V, in "Sāṃkhya-Yoga", Dr. R.K. Mishra has boldly tried to refute the logic of Pt. Vācaspati Miśra, proposed in support of the 5th argument of *Satkāryavāda* (कारणभावाच्च सत्कार्यम्) on the ninth verse of Īśvarakṛṣṇa's *Sāṃkhyakārikā*. Pt. Vācaspati Miśra has put forth 'four' arguments in favour of the theory of the non-difference between the cause and effect :

(1) न पटस्तन्तुभ्यो भिद्यते तन्तुधर्मत्वात् ;

(2) उपादानोपादेयभावाच्च नार्थान्तरत्वं तन्तुपटयोः;

(3) संयोगाप्राप्त्यभावात्;

(4) गुरुत्वान्तरकार्याग्रहणात् ।

In favour of his last argument that the weight of the effect cannot be more than its material cause, he writes : "इह

यद्यस्माद्भिन्नं तस्मात् तस्य गुरुत्वान्तरं कार्यं गृह्यते ... न च तथा तन्तुगुरुत्वकार्यात् पटगुरुत्वकार्यान्तरं दृश्यते। तस्मादभिन्नस्तन्तुभ्यः पट इति"।

To Vācaspati Miśra, an object differing in essence from another always has a weight different from the latter.

Dr. Rudra Kanta Mishra, refuting this logic of Vācaspati, remarks– "The ground of *Tattvakaumudī* may perhaps be contradicted on the basis of the authorities like Yājñavalkya" (p. 88), according to whom, course wool and cotton-yarn gain 10 p.c. in weight in weaving (शते दशपला वृद्धिरौर्णे कार्पाससौत्रिके, *Yā. s.* II. 179).

Dr. Mishra further holds– "two different objects are not, necessarily different in weight causing thereby different ,levels of lowering of a balance". He justifies his logic saying that "the shop-keeper puts two essentially different objects viz., the 'iron-piece' (say that representing, 1 kilogram) and the 'heap of salt' on either sides of the balance and they are found to be equi-weight or multi-weight as intended" (p. 88)

Dr. Mishra's argument suffers from two serious defects of irrelevance and lack of scientific temper and requires re-examination.

The addition of percentage allowed by Yājñavalkya must have been based on practical experience but at least today it is not difficult to understand that this addition occurs due to introduction of extrenuous factors like humidity, dust etc. which were unavoidable till recent past but can be easily prevented today in an air-conditioned working place and the logic of Vācaspati Miśra can be proved as correct practically in a better way today.

(2) The other argument regarding weighing of equal intended weight of 'iron piece' and 'salt' on two sides of a scale by a shop-keeper, suffers from the defect of irrelevance and is unmindful of the volume of the two different objects thus weighed, while the logic of Vācaspati Miśra holds more strongly good

today in the light of the "Principle of Archimedes" and the more up-to-date knowledge about the "atomic" weights of different elements.

There are several printing errors in the book. It is hoped that they will be corrected in the next edition. The usefulness of the book could have been enhanced by providing a bibliography and an index. The get-up of the book is good. The author deserves our congratulations for his critical and comprehensive work which is an addition to the Studies on Indian Philosophy.

MAYA MALAVIYA

Reader
Ganganatha Jha Kendriya
Sanskrit Vidyapeetha,
Chandrashekhar Azad Park,
Allahabad.

STUDIES IN THE DHARMAŚĀSTRA, S.G. Moghe, Ajanta Publications, Delhi, 110007, 1991, P. 285, Rs. 325/-

Dr. S.G. Moghe's work entitled 'Studies in the Dharmaśāstra' is a fine collection of 35 research papers, some of which are already published in various research Journals including J.G.N. J.K.S.V., Allahabad. These articles touch various aspects of oriental research, such as relations of the Gṛhyasūtras, Kāmasūtras, Āyurveda and Sanskrit Lexicons to Dharmaśāstra Literature, different interpretations of Smṛti passages, critical editing of *Vyāghrasmṛti* and its contribution to Dharmaśāstra, Date of Kullūka Bhaṭṭa, Govinda-Svāmī, Śunaḥśepa and dattaka vidhāna, *Dattaka Candrikā,* Hindu Adoption's Act, Nīlakaṇṭha's *Vyavahāra Mayūkha,* Medhātithi as an etymologist, Ananyapūrvikā in *Yājñavalkya Smṛti,* Abhinavagupta's Novel Interpretation of Gautam Dharmasūtra, the constellation of Anurādhā in the Sanskrit Literature, the role of Smṛtikāras, commentators and Digest authors, Women and performance of sacrifices, Dāna section of the Dharmaśāstra, Dr.

Kane's contribution to Dharmaśāstra, some Studies on *Kauṭilīya Arthaśāstra* (*KA*), Kauṭilya and Sāyaṇa, Kākaṇī in the *KA* etc.

The work shows Dr. Moghe's multi-dimensional interest and merit, touching various fields of Sanskrit literature, Dharmaśāstra, Pūrva Mīmāṃsā, philosophy, astrology, chronology, critical editing and restoration of texts. In fact, it may be termed as a supplement to Dr.P.V.Kane's *History of Dharmaśāstra.* At the end, the author has supplied a bibliography and an index as a facility to the readers. The printing, and get-up of the book are good and attractive.

The author has spared no pains to make this volume accurate and valuable for serious research students of Dharmaśāstra and for this the author deserves our thanks.

Reader
G.N. Jha Kendriya
Sanskrit Vidyapeetha,
Allahabad

MAYA MALAVIYA

□ □ □

वेदान्तविमर्श— लेखक—डॉ० अभिमन्यु, रीडर, संस्कृत विभाग, पंजाबी विश्वविद्यालय, पटियाला, (पंजाब) । प्रकाशक–परिमल पब्लिकेशन्स, २६१२८ शक्तिनगर, दिल्ली ११०००७। प्रकाशन वर्ष १९९१ ई. (प्रथम संस्करण) पृष्ठ संख्या १४ + ३८२। मूल्य २५० रु.

आत्मज्ञान के उपाय रूप में परिचित वेदान्तदर्शन भारतीय चिन्तन के चरमोत्कर्ष के रूप में मान्य है। इस दर्शन में एकमात्र ब्रह्म को ही परम सत्ता के रूप में स्वीकार किया गया है। जैसे नदियाँ समुद्र में मिल जाने पर अपने नाम-रूप को भुला देती हैं और समुद्रमय हो जाती हैं वैसे ही अज्ञानोपाधि से अवच्छिन्न होने के कारण विभिन्न रूप में प्रतीयमान जीव समुदाय ब्रह्मज्ञान होने पर ब्रह्ममय हो जाते हैं। फलतः जीव और ब्रह्म का अभेद यहाँ प्रमाण एवं युक्ति के आधार पर स्वीकृत है अद्वैत का तात्पर्य भी यही है। इसी क्रम में

'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः'

यह उपनिषद् वचन चरितार्थ होता है।

यद्यपि वेदान्त के अनेक सम्प्रदाय यथाक्रम रामानुज, निम्बार्क, मध्व तथा वल्लभ आदि वैष्णव एवं श्रीकण्ठ आदि शैव आचार्यों के द्वारा प्रवर्तित हुए हैं तथापि शाङ्करवेदान्त का स्थान सर्वोपरि है। चिन्तन की गहराई, प्रचार की व्यापकता तथा ग्रन्थ लेखन की विपुलता की दृष्टि से यह सम्प्रदाय सर्वाधिक समृद्ध है।

प्रस्तुत ग्रन्थ **वेदान्तविमर्श** इसी शाङ्करवेदान्त के सिद्धान्तों की हिन्दी भाषा के माध्यम से प्रामाणिक प्रस्तुति में मर्यादित है। दश अध्यायों में विभक्त इस ग्रन्थ में अनुबन्ध चतुष्टय, अज्ञान निरूपण (मायावाद का प्रतिपादन), सृष्टि विकास, अध्यारोप एवं विवर्त, प्रत्यगात्मा, महावाक्यार्थ चिन्तन, ब्रह्म-निरूपण, ईश्वर, जीव तथा जगत् की अवधारणा, मुक्ति के साधन, मुक्ति के स्वरूप तथा मुक्ति सम्बन्धी विविध अवधारणाओं का हिन्दी के माध्यम से अच्छा प्रतिपादन हुआ है।

यहाँ प्रतिपाद्य के प्रतिपादन के समय प्रसिद्ध व्याख्याकार मल्लिनाथ की –'नामूलं लिख्यते किञ्चिन्नानपेक्षितमुच्यते'–इस सूक्ति का अक्षरशः अनुसरण करते हुए विद्वान् लेखक ने न केवल प्राचीन ग्रन्थ शाङ्करभाष्य, भामती, नैष्कर्म्यसिद्धि, वेदान्तपरिभाषा आदि का आधार रूप में परिग्रह किया है अपि तु आजकल के प्रकाशित वेदान्त के आधुनिक विद्वानों के ग्रन्थों में उपनिबद्ध चिन्तनों का भी परीक्षणपूर्वक संग्रह किया है। फलतः वेदान्त सिद्धान्तों के उद्भव के साथ क्रमिक विकास का परिचय इस ग्रन्थ में देखा जाना स्वाभाविक है। भाषा शास्त्रानुकूल एवं प्रस्तुति शोधानुरूप है। निश्चय ही यह ग्रन्थ लेखक के निष्कलुष वैदुष्य का परिचायक है। वेदान्त दर्शन के विद्यार्थी तथा विद्वान् के लिए यह ग्रन्थ संग्रहणीय है। लेखक तथा प्रकाशक मेरी दृष्टि में प्रशंसा के पात्र हैं। छपाई साफ सुथरी है और गेट अप आदि आकर्षक है।

किशोर नाथ झा

प्रवाचक
गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ,
आजाद पार्क, इलाहाबाद

□□□

गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवभूतप्रत्ननूतनलघुग्रन्थानां सङ्कलनम्

गङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठशोधपत्रिकायाः

परिशिष्टम्



१– रघुराजसिंहविरचितम् जगदीशशतकम्

२– (पाणिनीय) वर्णशिक्षासंहिता

(अज्ञातकर्त्तृकया व्याख्यया संवलिता उपमन्युभाष्योपेता च)

रीवाँनरेशबान्धवेशश्रीरघुराजसिंहविरचितं

॥जगदीशशतकम् ॥

संपादक :

डॉ० गयाचरण त्रिपाठी

एतदतिरिच्य नवसंख्याका ग्रन्थास्तेन हिन्दीभाषायामपि विरचिताः। आंग्ल-पारसीकभाषयोरपि अस्य प्रावीण्यमासीत्[१]। परमभागवतस्य नृपस्य कविशिरोमणेः श्रीविश्वनाथसिंहदेवस्य सूनुना, १८२३ तमे ईशवीये वर्षे (१८८० वि.) लब्धजनुषा, १८४२ तमे ईशवीये वर्षे प्राप्तयौवराज्याभिषेकेण, श्रीमता रघुराजसिंहदेवेन १८५४ ईशवीयवर्षतः १८८० वर्षपर्यन्तं रीवाँराज्यस्य शासनं विहितम्।

जगदीशशतकस्य रचना रघुराजसिंहदेवेन श्रीनीलाद्रिनाथस्य दिदृक्षया रीवाँतः 'पुरुषोत्तमक्षेत्रं (उत्कलेषु ख्यातं पुरी-नगरम्) गच्छता तद्गतभक्तिभावाभिभूतेन मध्येमार्गं १८५६ तमे ईशवीये वर्षेऽक्रियत इत्यैतिह्यम्।

भगवतः पुरुषोत्तमस्य देवालयं प्रविष्टमात्रे रघुराजसिंह देवे भगवतो गर्भगृहस्य कपाटाः पिहिता येन सुदूरात्तद्दर्शनार्थमागतेन नैराश्यमुपगतेन रीवाँधिपतिना अतिदैन्य-भावेन पिहितकपाटसमक्षं तिष्ठता जगदीशशतकस्य एकैकं श्लोकं निर्माय भगवते श्रावितं येन सुप्रसन्नेन जगन्नायकेन जगन्नाथेन स्वयमेव पटानि उद्घाट्य भक्तशिरोमणये राज्ञे स्वकीयं दर्शनं प्रदाय अनुग्रहः कृत इत्यपि जनश्रुतिः॥

साहित्यसौरभमण्डिते सकलकाव्यगुणोपेते ललितेऽस्मिन् काव्ये रघुराजसिंहदेवस्य भक्तिभावो दैन्यञ्च विदुषां विस्मयं जनयति। एतादृशस्य विपुलराज्यस्य एकच्छत्राधिपतेः ईदृशो विनयः, ईदृशी भगवद्भक्तिः, ईदृशं वैनम्र्यं च भगवद्भक्तानां विपश्चितां च कृते युगपद् आह्लादाय चमत्काराय च।

काव्येऽस्मिन् उत्तरभारते भक्तिकालिकें युगे हिन्दीभाषायां विरचितस्य भक्तिकाव्य-वाङ्मयस्य सुतरां प्रभावो दरीदृश्यते। सैव शैली, सैवाभिव्यक्तिः त एव कथात्मका दृष्टान्ताः प्राचुर्येण सर्वत्र दृष्टिपथमुपयान्ति। शब्दप्रयोगोऽपि साम्यं भजते। एकमेवोदाहरणमत्र पर्याप्तं भवेत्। 'लज्जावनं तव करे' (श्लो. ३७) 'लज्जा त्विदानीं तव पादपद्मे' (श्लो. ७२), 'लज्जां मदीयामव' (श्लो. ७७) इत्यत्र लज्जाशब्दस्य यो

---

१. रघुराजसिंह देवस्य, तत्पितुर्विश्वनाथदेवस्य अन्येषां च बघेलखण्डीयानां कवीनां कृतीनां समीक्षणार्थं द्रष्टव्यो डॉ. राजीवलोचन-अग्निहोत्रिणा विरचितः "बघेलखण्ड के संस्कृत काव्य" इत्याख्यः ग्रन्थः (प्रकाशकः— चौखम्बाविद्याभवन, वाराणसी, १९७३ ई.)।

भाव: स हिन्दीभाषाया: 'लाज' शब्देनैव सम्यक्तयाऽवगन्तुं शक्यते (उदा.–'मेरी लाज राखो गिरिधारी', मीराया:)।

प्राय: सर्वत्र प्रसादगुणोपेतस्य, वैरल्येनैव 'ग्रन्थग्रन्थि'-युतस्य, सरलसरलस्य, सुस्पष्टस्य चैतस्य स्तोत्रस्य मूलग्रन्थापेक्षया गूढतरया संस्कृतटीकया सह मुद्रणमस्माभिर्विदुषां कृतेऽनावश्यकमनपेक्षितञ्चेति मत्वा वाधूलरङ्गाचार्यस्य टीकात्र नो दत्ता।[१] तथापि 'सकलकारण कारण कारण: ...' (श्लो० ४५) इत्यत: 'सकलगोकुलगोकुलगोकुल:, पतितपावन माधव पाहिमाम्' (श्लो० ४९) इति यावद् यमकच्छटाच्छुरितस्य दुरवबोधस्य श्लोकपञ्चकस्य व्याख्यानमन्ते परिशिष्टत्वेन पाठकानां सुखावबोधाय प्रदत्तमिति प्रसीदन्तु सुधियो जगदीशो जगदीशभक्ताश्च–

प्रयाग:
२५ मार्च, १९९५

इति विदुषामाश्रवस्य
त्रिपाठिनो गयाचरणस्य

---

१. अस्या: शोधपत्रिकाया: प्रकाशनं वर्षात् प्राक् १९९४ तमे ईशवीये वर्षे प्रारब्धमासीत्। इदानीमेवास्माकं श्रुतिपथमुपागतं यद् बलियानगरान्तर्गत स्तानकोत्तरमहाविद्यालये संस्कृताध्यापकेन श्रीमता डॉ. सुद्युम्नाचार्येणास्य स्तोत्रस्यास्य रङ्गाचार्यस्य टीकया, हिन्दीभाषान्तरेण च समं प्रकाशनं विहितम्। एतच्छ्रुत्वा ग्रन्थं च दृष्ट्वा वयं मुदमुपागता:। शेधपत्रिकापाठकानां कृते तथापि मूलमात्रमुद्रितस्य स्तोत्रस्योपयोगित्वं वरीवर्त्येव इत्वयवधार्य अस्माभिरेषोंऽश: पत्रिकातो नैव नि:सारित:

रीवाँनरेशबान्धवेशश्रीरघुराजसिंहविरचितं

॥ जगदीशशतकम् ॥

वीक्षामात्रावकलृप्ताखिलजगदुदयस्थेमसंहारलीलं
स्थित्वा वारीशतीरे भवजलधिसमुत्तारणं स्फोरयन्तम्।
संसृत्यम्भोधिमध्यभ्रमदगतिजनालम्बविस्रम्भहेतो–
र्दारव्यां दिव्यमूर्तौ प्रकटितविभवं नीलशैलेशमीडे ॥

नवजलधरगात्रं नीरजस्पर्द्धिनेत्रं
स्मितविकसितवक्त्रं सिन्धुकन्याकलत्रम्।
शमितनमदमित्रं शेषशय्यातपत्रं
परमतमपवित्रं पातु मां पार्थमित्रम् ॥

—श्री वाधूलरङ्गाचार्यस्य

यद्भासासु विभाति विश्वमखिलं सार्केन्दुतारुगणं
यत्किञ्चिद्भृकुटीकटाक्षकलया नाशोद्भवौ पालनम्।
यत्पादाम्बुजधूलिधारणविधौ कुर्वन्ति यत्नं सुरा–
स्तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ १ ॥

यं सिद्धामुनयः सुरासुरगणा गंधर्वयक्षोरगा–
स्सेशानाः सचतुर्मुखाः प्रतिदिनं ध्यायन्ति शंप्राप्तये।
विज्ञानेन विरागयोगतपसा जानन्ति किंचित्पदं
तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ २ ॥

यः पूर्वं जगतामनादिरमलोऽनन्तः परो मध्यगः
स्रष्टा गोपयिता कटाक्षकलया हन्ता नियन्ता विभुः।
यो धाता ध्रुवधर्मधारकनृणां शश्वद्विहर्ता स्वदृक्
तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ ३ ॥

रीवाँनरेशबान्धवेशश्रीरघुराजसिंहविरचितं

॥ जगदीशशतकम् ॥

वीक्षामात्रावकलृप्ताखिलजगदुदयस्थेमसंहारलीलं
स्थित्वा वारीशतीरे भवजलधिसमुत्तारणं स्फोरयन्तम्।
संसृत्यम्भोधिमध्यभ्रमदगतिजनालम्बविस्रम्भहेतो-
र्दारव्यां दिव्यमूर्तौ प्रकटितविभवं नीलशैलेशमीडे॥

नवजलधरगात्रं नीरजस्पर्द्धिनेत्रं
स्मितविकसितवक्त्रं सिन्धुकन्याकलत्रम्।
शमितनमदमित्रं शेषशय्यातपत्रं
परमतमपवित्रं पातु मां पार्थमित्रम्॥

—श्री वाधूलरङ्गाचार्यस्य

यद्भासासु विभाति विश्वमखिलं सार्केन्दुतारुगणं
यत्किञ्चिद्भृकुटीकटाक्षकलया नाशोद्भवौ पालनम्।
यत्पादाम्बुजधूलिधारणविधौ कुर्वन्ति यत्नं सुरा-
स्तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ १॥

यं सिद्धामुनयः सुरासुरगणा गंधर्वयक्षोरगा-
स्सेशानाः सचतुर्मुखाः प्रतिदिनं ध्यायन्ति शंप्राप्तये।
विज्ञानेन विरागयोगतपसा जानन्ति किंचित्पदं
तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ २॥

यः पूर्वं जगतामनादिरमलोऽनन्तः परो मध्यगः
स्रष्टा गोपयिता कटाक्षकलया हन्ता नियन्ता विभुः।
यो धाता ध्रुवधर्मधारकनृणां शश्वद्धिहर्ता स्वदृक्
तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ ३॥

य: स्वामी भुवनस्य यं मुनिगणा ध्यायन्ति येनाविता
यस्मै देवगणा हरन्ति सुबलिं यस्माज्जगज्जायते।
यस्याभापरिपूरितं जगदिदं यस्मिंश्च तल्लीयते
तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ ४॥

यन्मायापरिमोहिता: सुरगणा गन्धर्वविद्याधरा
योगीशा ऋषयोऽसुराश्च पुरुषा ये स्थावरा जंगमा:।
जायन्ते परितो भ्रमन्ति जगति द्वन्द्वे म्रियन्ते सदा
तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ ५॥

साक्षी सर्वगत: प्रभु: प्रकृतिप: सर्वेश्वरेश: सुधी-
र्दिव्यैर्मङ्गलमूर्तिमद्गुणगणै: संसेवितोऽजस्तु य:।
वेदैश्चोपनिषद्भिरीडितयशा: यश्चिद्घनानन्दक-
स्तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ ६॥

य: पातालपदो महीकटितट: स्वर्लोकशीर्षोऽस्ति यो
मार्त्तण्डेक्षणदिक्श्रुति: श्रुतिमुखो गीर्वाणबाहु: कधी:।
मायाक्रीडनको जगद्वपुरजो हीनो ह्यदिव्यैर्गुणै-
स्तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दितम्॥ ७॥

यच्छक्त्या हरते हरो विधिरपि स्रष्टा च शास्ता यमो
वह्निर्दाहयते शशी सुखयते मेघा विमुञ्चन्ति कम्।
मृत्युर्नाशयते मही फलयते वायु: प्रवात्यञ्जसा
तन्नीलाचलवासिनं यदुपतिं वन्दे जगद्वन्दिदतम्॥ ८॥

यत्पादपङ्कजपरागविमिश्रतोयं
ब्रह्माण्डमण्डलमखण्डलमाविरञ्चे:।
स्तम्बान्तमाशु हि पुनाति न भेदभावं
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ ९॥

यत्पादपङ्कजजलं चतुराननोऽसौ
शुद्ध्यै कमण्डलमुखे सुतरां दधार।
अद्यापि मूर्द्धनि शिवो वहतीष्टरूपं
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १०॥

यत्पादतीर्थममलं परमादरेण
सप्तर्षयः प्रतिदिनं शिरसा वहन्ति।
विज्ञाननिर्गतमलाः सुपवित्रतायै
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ ११॥

यन्नाम कर्णविवरान्तरलब्धिमात्रा-
द्वात्राद् द्रुतं कलुषिणां सकलान्यघानि।
दंदह्यमानतनुभिः परिनिःसरन्ति
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १२॥

यन्नाममङ्गलममंगलभंगकार-
मुच्चारणेन खलु पातकिनां मुखैश्च।
सद्यः पुनाति शबरान् यवनानधर्म्मान्
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १३॥

यस्यैकवारममलं स्मरणं हि पुंसां
सद्यः क्षिणोति सकलं दुरितं च दुःखम्।
यः स्वीकरोति नयति प्रमुदा स्वधाम
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १४॥

यज्जन्मकोटिसुकृतेन यदा कदापि
तिर्यङ्नृदेवदनुसंततिभूतयोनौ ।
यत्पादसेवनमभूत् स पुमान् विमुक्तो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १५॥

यद्वर्षमासदिनयाममुहूर्त्तमात्रे
यैः कैः प्रयत्नविधिभिस्तव पूजनं स्यात्।
सर्वं बभूव सुकृतं पुरुषस्य तस्य
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १६॥

धन्यः पुमान्धरणिधर्म्मधरो ध्रुवोऽसौ
त्वां शर्म्मदं नमति यः शिरसैकदापि।
पारं प्रयाति तमपारजगन्नदीशा-
द्वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १७॥

सांकेत्यहेलनविमन्युगते च हास्ये
दुःखाद्यनन्तसमये पतिताय यस्त्वम्।
दासस्तवेति वदतेऽत्यभयं ददासि
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १८॥

ब्रह्मेन्द्रशम्भुसनकादिसुरर्षयो यन्-
न प्राप्नुवन्ति तपसा नियमादियोगैः।
सख्यं विधाय पुरुषो रमते हि तेन
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ १९॥

आत्मार्प्पणं हि कुरुते पुरुषस्तु यस्ते
स्वात्मार्प्पणां त्वमपि देव करोषि तस्मै।
श्रेष्ठं तु तं त्वमनुगच्छसि नानृणोऽतो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २०॥

स्त्रैणो धनान्धमदिरावशसंप्रमत्तः
पापी त्वजामिलशठः कथनात्तु यस्य।
नाम्नो जगाम पदवीं मुनिभिर्दुरापां
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २१॥

विप्रामिषं त्वयि समर्पितवान् परेण
प्रेम्णा पिशाचकुलजः श्रुतिबद्धघण्टः।
आलिंग्य तं निजजनं कृतवान् स्वदोर्भ्यां
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २२॥

दीनोऽतिजीर्णवसनः क्षुधया कृशोऽपि
संदत्ततण्डुल उदारमतिः सुदामा।
उत्थाय विस्मृतरमः परिषस्वजे यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २३॥

भोजेन्द्रदास्यनिरता मलिनातिनीचा
कुब्जा तु या मधुपुरे पथि तां विलोक्य।
गत्वा गृहं कमलया सदृशीं व्यधाद् यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २४॥

जात्या तु वायकवरं हतधर्म्मलेशं
गत्वा तदीयभवने कृतवान् स्वकम्पः।
वस्त्राणि तद्विरचितानि दधार देहे
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २५॥

नीचो निषादकुलजो जलजीवभोक्ता
जग्राह तत्करसमर्पितकन्दमूलम्।
कृत्वा सखायमतुलं परिषस्वजे यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २६॥

मांसादकं वनचरं दुरितौघयुक्तं
गृध्रं जटायुषमलं परिरभ्य दोर्भ्याम्।
तस्मै ददौ परगतिं यतिदुर्ल्लभां यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २७॥

विज्ञानभक्तिविरतेष्टसुधर्म्महीना
नीचा महावनचरी शबरी हि तस्यै।
भुक्त्वा तदर्पितफलं प्रददौ गतिं यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २८॥

स्वप्नेऽपि दर्शनममङ्गलदं वदन्ति
येषां बुधाः स्मरणतो ह्यशुभानि लोके।
तैर्वानरैः सह चकार सुमित्रतां यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ २९॥

दुष्टानुजं रजनिकाचरवंशजातं
पादान्तिके निपतितं भरतेन तुल्यम्।
उत्थाप्य तं स्वभुजतः परिषस्वजे यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ ३०॥

जात्या तु गोपकुलजाः परधर्महीना
गोपाश्च गोपवनितास्तुलसीवने तैः।
चिक्रीड रासपरिमण्डलमण्डितो यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ ३१॥

पापी महाविषधरः किल कालियो यः
संप्लुत्य भास्करसुताह्रदनीरमध्ये।
संनृत्य तत्फणगणेष्वभयं ददौ यो
वन्दे प्रभुं पतितपावननामधेयम्॥ ३२॥

किं किं ब्रवीमि पतितोद्धरणं हि लोके
यद्यत्त्वया कृतमनन्त चतुर्य्युगेषु।
तस्मात्त्वदीयचरणं शरणं गतोऽहं
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ३३॥

न त्वत्समः पतितपावनकार्यकारी
नास्मादृशो जगति संपतितोऽवनीशः।
दिष्ट्या कृतं विशदमित्थमवेक्ष्य योगं
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ३४॥

अन्वेषितं भुवनमेतदतीव बुद्ध्या
स्वोद्धारकारणकृते भवतो विना मे।
दृष्टो न कोऽपि पतितोद्धरणे समर्थो
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ३५॥

कामस्य पाशवलितं चपलं मनो मे
संधावतीष्टविषयेषु वदामि सत्यम्।
प्राप्स्यामि केन विधिना गतिमुत्तमां ते
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ३६॥

त्वं सर्वदिव्यगुणवृन्दसमन्वितोऽसि
तैः सर्वगर्हितगुणैर्वलितस्तथाऽहम्।
लज्जाऽवनं तव करे मम सर्वथास्ति
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ३७॥

सूर्य्यो यथा स्वकिरणैः स्पृशतीष्टनेष्टं
संशोषयन्नहि करोति कदापि भेदम्।
विस्मृत्य तद्वदगुणं मम नैजरीत्या
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ३८॥

शोचामि तान्निजगुणानवलोक्य दुष्टान्
पापं करोमि खलु यद्वशगोऽहमद्य।
हृष्यामि ते गुणगणानवलोक्य भव्यान्
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ३९॥

ज्ञानी न योगनिरतो नहि भक्तिनिष्ठो
वैराग्यलेशसहितो न च धर्म्मधारी।
प्राप्स्याम्यहं कथमहो तव पादपद्म
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ४०॥

स्वाभाविकी भवति दाहनशक्तिरग्ने-
श्चन्द्रस्य शैत्यमनिशं वहनं च वायोः।
तद्वत्तवापि पतितोद्धरणं हि नित्यं
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ४१॥

वेदे पुराणकथने श्रुतवानहं यन्
नित्यं तवेड्य पतितोद्धरणं हि लोके।
इच्छाम्यहं तदवलोकितुमात्मशुद्धौ
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ४२॥

सम्यग्बभूव यदहं पतिताग्रगण्य-
स्त्वं सर्वदोद्धरसि तान् पतिताग्रगण्यान्।
संस्मृत्य रीतिमतुलान्निजचित्तजातां
मामुद्धरस्व कृपया जगदीश कृष्ण॥ ४३॥

तव दया नहि चेदवनीतले
मम समान् जगतीतलपामरान्।
अतिपुनीत दयावशगो हि कः
पतितपावन माधव पाहि माम्॥ ४४॥

सकलकारणकारणकारणः
पतिततारणतारणतारणः।
निखिलभावनभावनभावनः
पतितपावन माधव पाहि माम्॥ ४५॥

विपुलजीवनजीवनजीवनो
जनविलोपनलोपनलोपनः ।
विशदकामदकामदकामदः
पतितपावन माधव पाहि माम् ॥ ४६ ॥

दुरितवर्तनिवर्तनवर्तनः
शुचि प्रवर्तनकर्तनकर्तनः ।
जगति नर्तननर्तननर्तनः
पतितपावन माधव माहि माम् ॥ ४७ ॥

हृदयहर्षणहर्षणहर्षणो
मनुजकर्षणकर्षणकर्षणः ।
अवनिपोषणपोषणपोषणः
पतितपावन माधव पाहि माम् ॥ ४८ ॥

सकलगोकुलगोकुलगोकुलः
सकलगोकुलगोकुलगोकुलः ।
सकलगोकुलगोकुलगोकुलः
पतितपावन माधव पाहि माम् ॥ ४९ ॥

(एतस्य श्लोकपञ्चकस्य व्याख्यानं परिशिष्टे द्रष्टव्यम्)

निविडनीरदसन्निभमद्भुतं विपुलचारुचतुर्भुजशोभितम् ।
जनदयापरिपूर्णशरीरकं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५० ॥

ज्वलितरत्नविभासविभासितं मुकुटमण्डितमस्तकमिष्टदम् ।
सुभगकुण्डलमण्डलगण्डकं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५१ ॥

स्मितमुखं सरसीरुहलोचनं रुचिरनासिकया परिराजितम् ।
अतिविशालसुभालविशोभितं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५२ ॥

उरसि हारविहारमनोहरं तुलसिकावनमालिकयान्वितम्
कलितकौस्तुभकण्ठदरोपमं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५३ ॥

कनकसूत्रनिबद्धकटिस्थलं विमलपीतपटेन विराजितम् ।
विरचितं भुजबद्धशुभांगदं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५४ ॥

कटकशोभितपाणितटं शुभं दरगदाऽसिसुचक्रशरासनैः ।
अतिविराजितमूर्तिमनुत्तमं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५५ ॥

कुटिलकुन्तलमण्डलमञ्जुलं भृकुटिभावितकर्णमहाशयम् ।
हृदि सुपाण्डुरलक्षणलक्षितं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५६ ॥

भवविलासनिरासविधायकं मुनिगणाऽमलमानसमानसम् ।
लसितनूपुरयुग्मपदाम्बुजं तमवलोकितुमुत्सहते मनः ॥ ५७ ॥

चन्द्रांशुगौरेण सुनीलवाससा मदाऽऽविघूर्णारुणदिव्यचक्षुषा ।
रामेण युक्तं कृतदासमुक्तं श्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि ॥ ५८ ॥

जगज्जनन्या करुणाग्रगण्यया सुभद्रया शोभितदक्षभागम् ।
प्रपन्नपालं पतितार्तिहारिणं श्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि ॥ ५९ ॥

दयाविधानेन सुदासकामदं महाप्रसादेन भवापहारिणम् ।
विमुक्तिदं नीलगिरौ निवासिनं श्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि ॥ ६० ॥

पापप्रणाशाय जगज्जनानां संराजते योऽब्धितटे दयालुः ।
तमुद्धरन्तं पतितानघौघाच्छ्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि ॥ ६१ ॥

रत्नासनस्थं प्रणवस्वरूपं सतां गतिं दीनदयानिधानम् ।
प्रदर्शयन्तं स्ववपुर्जनेभ्यः श्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि ॥ ६२ ॥

या ज्ञानयोगेन विरागभक्त्या गतिर्भवत्यब्दशतैर्मुनीनाम्।
महाप्रसादेन तु तद्गतिप्रदं श्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि॥ ६३॥

ये पापिनस्त्यक्तसमस्तसत्क्रिया लोके व्यवाये विषयैर्विलिप्ताः।
महाप्रसादेन पुनाति तान् यः श्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि॥ ६४॥

अस्मादृशां पापविनिष्ठितानां नान्योऽस्त्युपायस्तरणे भवाब्धेः।
महाप्रसादं ददतं तदर्थं श्रीमज्जगन्नाथमहं नमामि॥ ६५॥

यथाम्बरं वै गतिरस्ति पक्षिणां यथा पशूनां पृथिवी गतिश्च।
अस्मादृशां पापनिविष्टचेतसां गतिस्त्वमेवासि तथा न चान्यः॥ ६६॥

अन्यः समर्थो भुवि कोऽपि नास्ति य उद्धरेन्मां कृपयाऽतिपापम्।
आधारभूतं तव पादपद्मं तस्माज्जगत्पावन रक्ष लज्जाम्॥ ६७॥

यो मां तवास्मीति जनः प्रयाचते तस्मै ददामीत्यभयं व्रतं मे।
आधार एषोऽद्य ममापि नाथ व्रतं स्वकीयं न विहातुमर्हसि॥ ६८॥

त्यक्त्वा स्वधर्मानखिलान् जनो यदा ह्यनन्यधीर्मां शरणं समेयात्।
अहं तदाघानि विमोचयामि व्रतं त्वदीयं शरणं ममेदम्॥ ६९॥

श्रुत्वा पुराणानि वदामि धर्मान् करोमि किञ्चिन्नहि तद्विधानम्।
लज्जाविहीनेऽपि पुरःस्थिते मयि प्रसीद नीलाचलनाथ दीने॥ ७०॥

प्रारब्धदोषाद्यदभूदभूत्तच् छोचामि किंचिन्नहि तस्य दुःखम्।
शोचामि यत्त्वच्छरणागतं मां प्रबाधते पापपराभवोऽयम्॥ ७१॥

न चित्तवृत्तिः स्थिरतां प्रयाति न पापकर्मस्वपि मेऽस्ति तोषः।
केन प्रयत्नेन गतिं च लप्स्ये लज्जा त्विदानीं तव पाणिपद्मे॥ ७२॥

शास्त्रेषु वेदेषु पुराणकल्पे श्रुतो मया त्वं पतितोद्धरः सदा।
अतोऽतिपापे पतितप्रधाने दयाविधाने त्वमसि क्षमोऽद्य॥ ७३॥

गृध्रे गुहे वै नृगभूमिदेवे गजे पिशाचेऽपि कृता तु या दया।
कारागृहे राजसु मागधस्य कुरुष्व दीने मयि तां दयां प्रभो॥ ७४॥

यद्यप्यहं पापसमूहकारी स्थातुं हि नार्होऽस्मि पुरस्तथापि।
त्वन्नाम संस्मृत्य निजं जगत्पते मामुद्धर प्रेष्ठमकिञ्चनानाम्॥ ७५॥

क्व यान्यहं कं नितरां स्मराणि नान्योऽस्ति लोके प्रभुदीननाथः।
ऋते भवन्तं जगदेकनाथमुपायहीनः शरणागतोऽहम्॥ ७६॥

पाञ्चालराजस्य कुमारिकाया लज्जा त्वया संस्मरणेन रक्षिता।
तथैव नीलाद्रिपतेऽनुकम्पया लज्जां मदीयामव वासुदेव॥ ७७॥

त्वत्प्रेरितौ मत्पितरौ प्रचक्रतुर्मन्नाम यद् भागवतप्रसादम्।
स्वसम्प्रदाये कृतवान् यतस्त्वं तद् ह्रीर्ज्जगन्नाथ भवत्कराम्बुजे॥ ७८॥

हास्यं न लोके मम किञ्चिदस्त्यहं हास्यास्पदं यत्स्वयमेव जातः।
किन्तु त्वदग्रे शरणागतानां हास्यं च लोकेषु महाननर्थः॥ ७९॥

शोचामि नाहं नरकप्रयाणं शोचामि नाहं पतितोऽभवम् यत्।
शोचाम्यहं त्वच्छरणागतस्य मे नेयं दशा नाथ तवानुरूपा॥ ८०॥

य आद्यन्तोऽनादिः सकलगुणवृन्दैकसदनं
स्वशक्त्येदं विश्वं सृजति सुतरां पाति हरते।
जगत्क्रीडाकारी निजजनदयादाननिरतो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८१॥

सदा वृन्दारण्ये वरमधुरवंशीध्वनिरतो
निकुञ्जे भृङ्गाढ्ये बहुसुरभिसंचारणपरः।
सुहृद्भिर्गोपालैः सुखितवदनैर्योऽतिशुशुभे
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८२॥

कदम्बच्छायायां धृतविपिनपुष्पाभरणकः
त्रिभङ्गाकारो यः कृतमधुरवंशीकलरवः।
कटाक्षाक्षेपेण व्रजपुरवधूनां हि सुखदो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८३॥

मनोहारी हारी व्रजवनविहारी यदुपति-
र्द्विषद्धारी तारी हृदि शिवविचारी सुमनसाम्।
सदा सञ्चारी यो दिनकरकुमारीकलतटे
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८४॥

भवान्तर्यामी यो वरविहगगामी स्वसुखदः
सतामात्मारामी कटिकनकदामी विभुवपुः।
सुधामी शंधामी जनसुगतिकामी करुणया
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥८५॥

प्रवीरै राजन्त्यां मदन-बल-शैनेय-सुभगैः
सुधर्मायां सिंहासनवरगतो योऽतिशुशुभे।
चतुर्बाहुः श्यामो धनुरसिगदाद्यायुधधरो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८६॥

निहन्ता कंसं च प्रबलमुरभौमादिविकटान्
नियन्ता विश्वस्य प्रचुरतरपाखण्डदलनः।
सुयन्ता संगोप्ताऽमरपतिसुतस्यात्मविभवो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८७॥

सरय्वास्तीरे यो वरभरतशत्रुघ्नसहितः
सुमित्रापुत्रेण प्रविलसति लीलातिललितः।
सुहृद्भिः संयुक्तो धृतसशरकोदण्डसुभुजो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८८॥

कदाचिद्रत्नाढ्ये हिमगिरिसुश्रृङ्गोपमगृहे
सखीभिः संयुक्तो जनकतनयाभ्राजितभुजः।
सुपुष्पालंकारैरतिलसितसर्वाङ्गसुभगो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ८९॥

विजेता शत्रूणां निशिचरकुलोद्भूतजनुषा-
मृषीणां संगोप्तोदधिविपुलसेतो रचयिता।
प्रदाता गृध्रस्याद्भुतगतिमगुर्यां न मुनयो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ९०॥

दयापारावरो वरगुणगणस्यैकनिलयो
यशोभाः संशुद्धिं यदशुचिजनोऽपि प्रलभते।
मरालो यत्पादः शिवमनसि संमानससरे
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ९१॥

सृजा शक्त्या सृष्टिं पुनरपि च हर्त्रैव हरणं
सुपालिन्या पालं स्वशरणशरण्यः प्रकुरुते।
य ईदृग्गौरीशः प्रभुरपि च तस्यापि सुखदो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ९२॥

सतां धर्म्माचार्य्यो मुनिजनसुविज्ञानदपरो
महान् योगाचार्य्यः प्रकृतिपतिरत्यद्भुतकलः।
महादेवस्तस्यामलमनसि यच्चारुचरणौ
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे॥ ९३॥

हरेर्नाथो हारी हरिपतिपतिः संहरिमुखो
हरेर्दीप्तेर्दीप्तिर्हरिवहसुशिष्यच्छलकरः ।
हरेर्मित्रं चित्रं हरिकटिरनादिर्हरिगति-[१]
र्जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे ॥ १४ ॥

शरन्मेघाकारो हलमुसलसन्धारणपरो
धराधारोऽभारो जनकलिविकारापहरणः ।
य ईदृक्छ्रीरामः शुभगतिकरस्तेन सहितो
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे ॥ १५ ॥

अहं पापासक्तः प्रभुरपि महापापदहनो-
ऽस्त्यहं हीनाचारः प्रभुरपि समुद्धारणकरः ।
विचिन्त्येमं योगं निजचरणपाल्यस्य कृपया
जगन्नाथः स्वामी नयनपथगामी भवतु मे ॥ १६ ॥

ओऽसौ यः के सदा शेते केशेशः, शंकरः सताम् ।
नादिवेदार्णनामा मां कुमेशो विखगोऽवतु ॥ १७ ॥[२]

तव चरणसरोजं सिद्धदेवेन्द्रवन्द्यं
निखिलपतिततारं ज्ञानविज्ञानकारम् ।
निजजनपरिपालं कल्मषाणां हि कालं
मुनिमनसि मरालं विश्वपालं नमामि ॥ १८ ॥

जयतु जलधिवासी नीलशैलेन्द्रभासी
निजजनरिपुनाशी सत्यविश्वप्रकाशी ।
व्रजविपिनविलासी सर्वदा मन्दहासी
नरनरकनिरासी दिव्यसौन्दर्य्यराशी ॥ १९ ॥

---

१. अत्र 'हरि' शब्दस्य क्रमशः इन्द्रः, सर्पः, चन्द्रमाः, सूर्यः, मण्डूकः (हरिवहः = शुक्राचार्यः) वानरः (सुग्रीवः), सिंहः, वायुश्चैते अर्थाः ।

२. अः = विष्णुः । के = जले । केशेशः = कः ब्रह्मा, ईशः शिवः, तयोः ईशः । शंकरः कल्याणकृत् । नादिवेदार्णनामा = नाकारेण प्रारब्धं चतुर्वर्णात्मकं 'नारायणा'ख्यं नामधेयं यस्य । कुः पृथ्वी, मा लक्ष्मीः तयोः ईशः । विः पक्षी गरुडः, तेन खम् आकाशं गच्छतीति ॥

मयि विरतिविहीने सर्वथा नाथ दीने
मदमदनविलीने त्वं दयां संविधत्स्व।
खलसमलकुलीने सर्वदा पापपीने
निजपदजनमीने पामरेऽस्मिन्नवीने ॥ १०० ॥

नीलाचलनिवासाय दिव्यैश्वर्य्यविभासिने।
बलभद्रसुभद्राभ्यां जगन्नाथाय ते नमः ॥ १०१ ॥

हे नाथ हे रमानाथ प्रणतार्तिविनाशन।
जगन्नाथ दयासिन्धो रघुराजे दयां कुरु ॥ १०२ ॥

नारायण सुरश्रेष्ठ दीनोद्धारपरायण।
जगन्नाथ दयासिन्धो रघुराजे दयां कुरु ॥ १०३ ॥

जगंद्धातर्जगत्त्रातर्जगन्मातर्जगत्पितः ।
जगदीश दयासिन्धो रघुराजे दयां कुरु ॥ १०४ ॥

जगदाधार धीरेन्द्र धराधर्मधुरन्धर।
जगन्नाथ दयासिन्धो रघुराजे दयां कुरु ॥ १०५ ॥

जनार्दन जगद्वास जगद्वन्द्य जगद्धर।
जगन्नाथ दयासिन्धो रघुराजे दयां कुरु ॥ १०६ ॥

त्वदन्यो न गतिर्मेऽद्य त्वामहं शरणं गतः।
जगन्नाथ दयासिन्धो रघुराजे दयां कुरु ॥ १०७ ॥

त्वदाधारस्त्वद्बलोऽहं त्वमेव शरणं मम।
जगन्नाथ दयासिन्धो रघुराजे दयां कुरु ॥ १०८ ॥

जगदीशस्य शतकं रघुराजकृतं शुभम्
पठतां शृण्वतां शश्वज्जगदीशः प्रसीदतु ॥ १०९ ॥

रामेन्दुखण्डविधुभिर्म्मितेऽब्दे (१९१३) तैष उत्तमे
शनावमायां शतकं जगदीशस्य निर्मितम् ॥ ११० ॥

इति सिद्धिश्रीबान्धवेशमहाराजाधिराजश्रीमहाराजाश्रीराजाबहादुरश्रीकृष्णचन्द्र–कृपापात्राधिकारिश्रीरघुराजसिंहजूदेवविरचितं जगदीशशतकं समाप्तम् ॥

□ □ □

परिशिष्टम्

यमकश्लोकानां (४५-४९) रङ्गाचार्यविवृतिः

श्लोक ४५. सकलेति–सकलकारणकारणकारणः –सकलानां भूतभौतिकानां कारणानि महदादीनि तेषां कारणं प्रकृतिः, तस्यापि कारणभूत इत्यर्थः। यथा च भारते–नारायणो जगन्मूर्तिरनन्तात्मा सनातनः। तस्मादव्यक्तमुत्पन्नं त्रिगुणं द्विजसत्तमेति। सूत्रितं च ज्योतिरुपक्रमा तु तथा त्वधीयत एके[1] इति। यद्वा सकलस्य जगतः कारणभूतश्चतुर्मुखः, तस्य कारणभूतोऽनिरुद्धः तस्यापि कारणभूत इत्यर्थः। पतिततारण-तारणतारणः– पतिततैव रणं रणवत् भयंकरत्वात् तस्मात् तारणं, तरणमेव तारणम् उत्तरणं तस्य तारणः प्रापकः तरतिः प्राप्तिवचनः, वेदान्तं तरतीतिवत् हेतुरित्यर्थः। यद्वा पतितानां ताराणानि यानि गंगादीनि तेषां या तारणता पतितोत्तारणत्वरूपो धर्मः तस्या अरणः-प्रापक इत्यर्थः। अगतावित्यस्मात् बहुलग्रहणात् कर्तरि ल्युट्। नन्द्यादित्वाद्वा कर्तरि ल्युः। गंगादीनामपि पतिततानिवर्तकत्वं भगवत्-सम्बन्धाय तमेवेति भावः। निखिलभावनभावनभावनः–निखिला भावनाः कर्मभावना, ब्रह्मभावनोभयभावना येषां, ते निखिलभावनाः। यद्वा भावयन्ति स्वं ध्यायन्तीति भावनाः। निखिला भावना कृत्स्नाः स्वभक्ता इत्यर्थः। तेषां भावनं सत्तानुवर्तनं रक्षणमिति यावत्। तस्मिन् भावना विचारो यस्य स तथोक्तः। तद्रक्षणतत्पर इत्यर्थः। यद्वा निखिलानां भावनं सत्तानुवर्तनं तद्भावयतीति तद्विषयिणी भावना संकल्पो यस्य स तथोक्तः। जगद्रक्षणतत्पर इत्यर्थः। अथवा भावशब्देन जगदुच्यते। निखिला ये भाव-नभाः जगद्धिंसकाः रावणकंसादयो दुष्टा, नभ हिंसायामित्यस्मात् पचाद्यच्। तेषाम् अवनं हिंसनं, अवतेर्हिंसार्थत्वात् निग्रह इत्यर्थः। तेषां निग्रहोऽपराधशान्त्यर्थत्वादनुग्रहः एवेति। श्लिष्टेनावनशब्देन हिंसोपादानस्य भावः, तद्भावयतीति तथाभूतः। पूर्ववल्ल्युड् वा, ल्युर्वा। निग्रहव्याजेन दुष्टानामपि रक्षणोद्यत इत्यर्थः। हे पतितपावन माधव। एवम्भूतस्त्वं मां पाहि इत्यर्थः।

श्लोक ४६. विपुलजीवनेति–विपुलजीवनजीवनजीवनः– विपुलम्-अधिकं द्विपरार्धकालपरिमितं जीवनं यस्य स विपुलजीवनः तथाभूतो यो जीवनः, चतुर्मुखः स जीवनः पुत्रो यस्य, तं जीवयतीति वा तथोक्तः। जगत्स्रष्टुश्चतुर्मुखस्यापि स्रष्टेत्यर्थः। पुत्रे जीवे च जीवन इति विश्वः। जनविलोपनलोपनलोपनः–जनान् विलोपयतीति जनविलोपनो जगत्संहारको रुद्रः, तस्य यल्लोपनं तत्कर्तृकं संहरणं तस्य यल्लोपनः = रोपणः रलयोरभेदस्मरणात्। रोपयतीति

---

१. ब्रह्मसूत्रम् १.४.९

रोपणस्थापकः जगत्संहारकस्य रुद्रस्य संहारकत्वशक्तिप्रद इत्यर्थः। यद्वा जनविलोपनाः- जननाशकाः- जगद्धिंसका दैत्यदानवादयः तेषां यल्लोपनं तत्कर्तृकं जगद्धिंसनं तल्लोपयतीति तथोक्तः। दुष्टान् विनाश्य साधुरक्षक इत्यर्थः। विशदकामदकामदकामदः- विशदाः व्यक्ताः अनाद्याविर्भूताः कामाः। एताँश्च सत्यान् कामानिति श्रुत्युक्ता अपहतपाप्मत्वादिकल्याणगुणा यस्य स विशदकामः। यद्वा विशदा उज्ज्वला निर्दुष्टाः कामाः काम्यन्त इति कामाः। सत्यकाम इति श्रुत्युक्ता भोग्यभोगोपकरणादयः यस्य स विशदकामः। दकामदकामदः दा दातारः लोके य उदाराः तेषां कामदाः अभीष्टार्थप्रदाः कामतनुधेन्वादयः। यद्वा दा दातारो हविर्दातारो यष्टार इत्यर्थः, तेषां कामदाः फलप्रदाः इन्द्रादयः तेषामपि कामदः अभीप्सितार्थप्रदः, भगवद्दत्तैरेव कामैरन्येऽप्यन्येभ्यः कामान् ददतीत्यर्थः। दः कलत्रे बुधैः प्रोक्तो दानच्छेदनदातृष्विति विश्वः। हे पतितपावन माधव। एवम्भूतस्त्वं मां पाहीत्यर्थः।

श्लोक ४७. दुरितवर्तेति– दुरितवर्तनिवर्तनवर्तनः– दुरितेषु दुरितानां वा वर्तो वृत्तिर्भावे घञ्-स्थितिरित्यर्थः। तस्य निवर्तनं निवारकं विमोचकं वर्तनं वृत्तिः स्वभावो, निवर्तने विमोचने वर्तनं स्थितिर्वा यस्य स तथोक्तः। आश्रितपापविमोचक इत्यर्थः। शुचिप्रवर्तनकर्तनः– शुचि शुचित्वं भावप्रधानो निर्देशः। तत्प्रवर्तयन्ति प्रयोजयन्तीति शुचिप्रवर्तनानि भगवद्भजनादीनि। यद्वा शुचीनां भगवद्भजनादीनां प्रवर्ताः भगवद्भक्ताः तेषां तस्य वा कर्तनाः छेदकाः विरोधिनः तेषां कर्तनः छेदनः दुष्टनिग्रहकर्तेत्यर्थः। अत्र शुचिप्रवर्तनेत्यत्र संयुक्तपूर्वस्य चकारेकारस्य गुरुत्वाच्छन्दोभङ्गो न शंकनीयः। हे प्रे वेति प्र पूर्वस्य लघुत्वविकल्पनात्। जगति नर्तन-नर्तन-नर्तनः – नर्त्यन्ते भ्राम्यन्ते एभिरिति नर्तनानि नर्तनकारणभूता विषयाः। जगति जनान् तैर्नर्तयति-इहामुत्र भ्रामयतीति नर्तननर्तनं मायात्मकं त्रिगुणद्रव्यम्। यद्वा नृत्यन्ति भ्राम्यन्तीति नर्तनाः जनाः तान्नर्तयति इहामुत्र भ्रामयतीति नर्तननर्तनं तदेव द्रव्यं तस्यापि नर्तनः नर्तकः प्रेरक इत्यर्थः। भगवत्प्रेरितैव माया संसारिण इहामुत्र भ्रामयतीति भावः। अथवा जगति नर्तयति सूर्यादिग्रहान् भ्रामयतीति नर्तनं शिशुमारचक्रं तस्य नर्तनो भ्रामको ध्रुवः, शिशुमारचक्रस्य तत्कराधारत्वात् तस्यापि नर्तनः प्रेरक इत्यर्थः। हे पतितपावन माधव एवंभूतस्त्वं मां पाहीत्यर्थः।

श्लोक ४८. हृदयहर्षणेति– हृदयहर्षणहर्षणहर्षणः– हृदयं चित्तं हर्षयन्तीति हृदयहर्षणाः पुत्रमित्रकलत्रादयः, तेषां यद्धर्षणं हर्षकत्वं प्रियत्वमिति यावत् तस्य हर्षणः प्रयोजकः पाकं पचतीतिवन्निर्देशः। लौकिकप्रियवस्तूनां पुत्रमित्रकलत्रवित्तादीनां प्रियत्वापादक इत्यर्थः। न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवत्यात्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवती[1]त्यादि श्रुत्यर्थोऽत्रानुसन्धेयः। मनुजकर्षणकर्षणः – मनुजा मानवाः। उपलक्षणमेतत्। संसारिण इत्यर्थः। तान् कर्षयन्ति आकर्षयन्ति स्ववशान् कुर्वन्तीति तत्कर्षणाः मृत्युप्रभृतयः, तानपि कर्षयतीति

---

१. बृहदारण्यकोपनिषद् ४.५.६

तत्कर्षणः कालः, तस्यापि कर्षण आकर्षकः, तमपि स्ववशं कुर्वन्नित्यर्थः। जगद्वशे वर्ततेदं कृष्णस्य सचराचरमित्यादिकमत्र मानम्। अवनिपोषणपोषणपोषणः– अवनिं पुष्णन्तीत्यवनिपोषणाः पृथुमनुप्रभृतयः तेषां यत् पोषणं तत्कर्तृकं जगद्रक्षणं तत्पोषकः। पूर्ववत् पाकं पचतीतिवन्निर्देशः। प्रयोजकं इत्यर्थः यद्वा अवनिपोषणाः राजानः तत्पोषणा दिक्पालाः तेषामपि पोषण इत्यर्थः। अथवा अवनिपोषणा घनास्तत्पोषण इन्द्रस्तस्यापि पोषण इत्यर्थः। हे पतितपावन माधव एवम्भूतस्त्वं मां पाहीत्यर्थः।

श्लोक ४९. सकलगोकुलेति– सकलगोकुलगः सकलानां जनानां यानि गोकुलानि इन्द्रियसमूहाः तानि गच्छति अन्तर्यामितया प्रविशतीति सकलगोकुलगः– सकलज्ञानेन्द्रियनियन्ता हृषीकेश इत्यर्थः। उकुलगः-उर्लक्ष्मीः। अकारेणोच्यते विष्णुः श्रीरुकारेण चोच्यते इति स्मरणात्। कुः पृथिवी-भूदेवी। उश्च कुश्च उकू ताभ्यां लगः सम्बद्धः, श्रीभूदेवीभ्यामाश्लिष्ट इत्यर्थः। लगे संगे इत्यस्मात् पचाद्यच्। सकलगोकुलगश्चासावुकुलगश्चेति तथोक्तः अकुलः न विद्यते कुलं गोत्रं यस्य स तथोक्तः। तथा च श्रूयते अगोत्रमिति। सकल-गोकुलगोकुलगोकुलः– सकलः कलासहितः कलानिधिश्चन्द्रः गौः सूर्यः गौर्नादित्य इति मेदिनी। तौ कुले यस्य स सकलगोकुलः। चन्द्रसूर्यान्वये अवतीर्ण इत्यर्थः। गोकुलः गाव आपः भूवाग्वारिषु गौर्मतेति विश्वः। ताः कुलं गृहं स्थानं यस्य स तथोक्तः। कुलं जनपदे गृह इति विश्वः। नारायण इत्यर्थः। तथा च स्मर्यते-आपो नारा इति प्रोक्ता आपो वै नरसूनवः। ता यदस्यायनं पूर्वं तेन नारायणस्स्मृत[१] इति। गोकुलः गौः सूर्य इव कुलं देहो यस्य स तथोक्तः। सजातीयगणे गोत्रे देहेऽपि कथितं कुलमिति विश्वः। सूर्यवद्देदीप्यमानदिव्यमंगलविग्रहविशिष्ट इत्यर्थः। तथा च श्रूयते आदित्यवर्णं तमसस्तु पार इति। सकलगोकुलश्चासौ गोकुलश्च स चासौ गोकुलश्चेति विग्रहः। सकलगोकुलगोकुलगः = गोकुलं गोकुलनामा स्थानविशेषः तस्मिन् गोकुलानि गोसमूहाः। सकलानि यानि गोकुलगोकुलानि। समूहसाकल्याभिप्रायः सकल-शब्दः। तानि तैर्वा गच्छतीति तथोक्तः। अकुलः = कौ पृथिव्या लो = भयं कुलं = संसारभयमित्यर्थः। लश्शेषे च भये चैव कथितस्सर्वसूरिभिरिति विश्वः। स न विद्यते यस्मादसावकुलः संसारभयनिवर्तको मोक्षप्रद इत्यर्थः। हे पतितपावन माधव एवम्भूतस्त्वं पाहीत्यर्थः।

□□□

---

१. मनुस्मृतिः १.१०

(पाणिनीय) वर्णशिक्षासंहिता

(अज्ञातकर्तृकया व्याख्यया संवलिता उपमन्युभाष्योपेता च)

संपादिका

डॉ० बीना मिश्र

प्रस्तावना

वेदानां रक्षार्थं शिक्षा-व्याकरण-निरुक्तादिषडङ्गानि प्रोक्तानि। वेदाङ्गानां ज्ञानं विना वैदिकमन्त्राणां अर्थबोधः न सम्भवति अतः वेदानां सम्यग् ज्ञानाय वेदाङ्गानां ज्ञानमत्यावश्यकम्। येन वेदमन्त्राणामुच्चारणं शुद्धं सम्पाद्यते तच्छास्त्रं शिक्षा नाम। सायणाचार्येण **ऋग्भाष्य-भूमिकायां** शिक्षायाः परिभाषा एवं निर्दिष्टा—

"वर्णस्वराद्युच्चारणप्रकारो यत्र शिक्ष्यते उपदिश्यते सा शिक्षा"।

शिक्षायाः बह्व्यः परिभाषाः प्राप्यन्ते। यथा—

"शिक्ष्यते अनया वर्णोच्चारणमिति शिक्षा।"

(पा.शि. पंजिकाटीकानुसारेण)

"शिक्षा स्वरवर्णोच्चारकं शास्त्रम्।"

(पा.शि. प्रकाशटीकानुसारेण)

"आचार्यः शिक्षते शिष्यश्च विद्यामुपादत्ते तदुपादानमेव शिक्षा।"

(वर्णशिक्षासंहिताटीकानुसारेण)

शिक्षा वेदपुरुषस्य घ्राणमपि कथिता—

"शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य"

(पा.शि. ४२)

वेदमन्त्राणां सम्यग्वर्णोच्चारणस्य अत्यधिकं महत्त्वं वर्तते। शुद्धोच्चारणमहत्त्वविषये पतञ्जलेः कथनमस्ति—

"एकः शब्दः सम्यग्ज्ञातः शास्त्रान्वितः सुप्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुग् भवति।"[1]

(म.भा. ६.१.८४)

"सम्यग्वर्णप्रयोगेण ब्रह्मलोके महीयते।"

(ऋक्.पा.शि. ३१)

"वेदवर्णज्ञो ब्रह्मलोके महीयते।"

(शौ.शि. ६५)

---

१. **"एकः शब्दः सम्यक् ज्ञातः सुप्रयुक्तः स्वर्गे लोके च कामधुग्भवति।"**
(म.भा. पस्पशाह्निके प्रदीपव्याख्यायामप्युद्धृतम्)

इत्थं शिक्षाशास्त्रस्य विवेच्यविषयः उच्चारणविधिः। शिक्षाग्रन्थेषु सामान्यतया स्थानकरणनादानुप्रदानादीनां विवेचनं, स्वर-व्यंजनयोः पारस्परिक-सम्बन्धविषयकं निरूपणं, उच्चारणविषये विशेषविचारः इत्यादि विषयेषु विस्तरशो विचारः कृतः।

तैत्तिरीयोपनिषदः प्रथमाध्यायस्य नाम एव शिक्षाध्यायः। तत्र- वर्णः, स्वरः, मात्रा, बलं, साम, सन्तानः इत्येते शिक्षायाः उपाङ्गानि प्रोक्तानि। एवं येषु ग्रन्थेषु एतेषां विषयाणां विवेचनं भवति ते शिक्षाग्रन्था इति कथ्यन्ते। वर्णः-अकारादिः, स्वरः-उदात्तादिः, मात्रा- ह्रस्वादिः, बलं-स्थानप्रयत्नौ, साम-साम्यं, सन्तानः - संहिता। एतान् विषयानवलम्ब्य शिक्षाग्रन्थाः प्रवृत्ताः।

शिक्षासंग्रह इति नामकग्रन्थे बहवः शिक्षाग्रन्थाः संगृहीताः तेषु शिक्षाग्रन्थेषु याज्ञवल्क्यशिक्षा, वर्णरत्नप्रदीपिकाशिक्षा, पाराशरीशिक्षा, अमोघनन्दिनी शिक्षा, माण्डूकी शिक्षा, पाणिनीयशिक्षा च मुख्याः सन्ति।

पाणिनिना प्रोक्ता शिक्षा पाणिनिशिक्षा इति नाम्ना प्रसिद्धा। अस्याः शिक्षायाः द्वौ पाठौ उपलब्धौ–सूत्रात्मकः पाठः, श्लोकात्मकः पाठश्च।

सूत्रात्मकः पाठः स्वामीदयानन्देन प्रयागतः वर्णोच्चारणशिक्षा इति नाम्ना प्रकाशितः। अस्य सूत्रात्मकस्य पाठस्य लघुर्वृद्धश्च पाठः प्राप्तः। युधिष्ठिरमहोदयेन सम्पादितः पाठः वृद्धपाठ एव वर्त्तते।

श्लोकात्मिकायाः पाणिनिशिक्षायाः बहुविधाः पाठाः दृश्यन्ते। घोषमहोदयेन अस्याः शिक्षायाः पञ्चपाठाः प्रतिपादिताः :–

१. अष्टादशकारिकात्मकः।

२. त्रयोविंशतिरेव कारिकाः (शिक्षापंजिकानुसारी)।

३. द्वात्रिंशत्कारिकात्मकः (शिक्षाप्रकाशानुसारी)।

४. पंचत्रिंशत्कारिकात्मकः-(यजुःशाखीयत्वेन)।

५. षष्टिकारिकात्मको (ऋक्शाखीयत्वेन)।

उपर्युक्तेषु पाठेषु प्रथमसंख्यकः अष्टादशात्मकः पाठः घोषमहोदयेन सम्पादितः। अन्येषु सर्वेषु पाठेषु अस्याः शिक्षायाः आदिमः श्लोकः अयमेव–

"अथ शिक्षां प्रवक्ष्यामि.......।"

किन्तु घोषमहोदयेन सम्पादितायां शिक्षायां अयं श्लोको नास्ति।

अस्याः शिक्षायाः एका पंजिकानाम्नी टीका, द्वितीया प्रकाशनाम्नी टीका विद्यते। मया सम्पादिता इयं तृतीया टीकास्ति। न्यूनतमा इयं वर्णशिक्षासंहिता नाम्नी मातृका अज्ञातकर्त्तृकया व्याख्यया संवलिता उपमन्युकृतभाष्योपेता चास्ति।

एतद्ग्रन्थवैशिष्ट्यम्–संक्षेपतः अस्याः 'वर्णशिक्षासंहिता' मातृकायाः परिचयः प्रस्तूयते–

मातृकाः–सम्पादनकर्मणि प्रयुक्तानां मातृकाणां विवरणमधो निर्दिष्टम्–

(क) गंगानाथझा केन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठे संगृहीता–

मातृका संख्या ४२२३६, नाम–**शिक्षा व्याख्या**, विषयः– (पाणिनीया) शिक्षा, व्याख्याकारः–अज्ञातः, भाष्यकारः–उपमन्युः, पत्रसंख्या–१-१३, आकारः -४२ X १६.५ सेमी., प्रतिपृष्ठं पंक्ति संख्या–९, प्रतिपंक्ति वर्णसंख्या–४०, लिपिः–देवनागरी, लिपिकारः–द्विवेदीशिवकुमारः, आधारः–कर्गदम्, विवरणं–पूर्णं, लिपिकालः–संवत् १९३४, स्थितिः–सुस्था।

आरम्भः–**श्री परमेश्वराय नमः ॐ शीक्षां व्याख्यास्यामो..........।**

पुष्पिका–**इति शिक्षा व्याख्या समाप्ता।**

समाप्तिः–**लिपिरियं शिवकुमारस्य द्विवेदिनः। श्री रामः ॥ श्री राम॥ श्री राम॥**

(ख) गंगानाथझा केन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठे संगृहीता–

मातृका संख्या–४५/३, नाम–**वर्णशिक्षासंहिता**, विषयः–(पाणिनीय) शिक्षा, व्याख्याकारः–अज्ञातः, भाष्यकारः–उपमन्युः, पत्रसंख्या–१-१२, आकारः–१६.३ X १०.७ सेमी., प्रतिपृष्ठं पंक्तिसंख्या–९, प्रतिपंक्ति वर्णसंख्या–१७, लिपिः–देवनागरी, लिपिकारः–दीनमिश्रः, आधारः–कर्गदम्, विवरणं–पूर्णम्, लिपिकालः–संवत् १९४६ ; स्थितिः–सुस्था।

आरम्भः–**श्रीगणेशाय नमः। ॐ शीक्षां व्याख्यास्यामो।**

पुष्पिका–**इति श्री वर्णशिक्षासंहिता सम्पूर्णम्।**

समाप्तिः–**भाद्रशुक्लद्वितीयां सौम्यवासरे संवत् 1946 लिखितं चास्य दीनमिश्रः।**

इयं 'ख' मातृका उपमन्युकृतभाष्योपेता नास्ति। अस्याः मातृकायाः मुद्रणविषये ऑफ्रेख्ट कृते सूचीबन्धे कापि सूचना नोपलभ्यते।. मया सम्पादितं पाणिनिशिक्षायाः संस्करणमिदं पाण्डुलिपिद्वयाश्रितमस्ति।

व्याख्याकारः–

मातृकायाः प्रारम्भे व्याख्याकारेण 'श्री परमेश्वराय नमः' इति मंगलाचरणं कृतम् यद्धि मूलपाठस्य सन्निकटं प्रतीयते यतो पाणिनिः शैव आसीत्। व्याख्याकारः स्वभूमिकायां लिखति–

'**सेयं मूलशिक्षा। आचार्यस्यान्तेवासिना षोडशभिर्मन्त्रैर्व्याकृता..।**" इत्यनेन सुस्पष्टं भवति यत् इयं मातृकैव मूलपाणिनीयशिक्षा वर्तते यस्य व्याख्यानं आचार्यपाणिनेः अन्तेवासिना शिष्येण व्यधायि। व्याख्यायाः नामोल्लेखो नास्ति।

अन्तेवासिनः व्याख्याविषये डॉ. बलदेवोपाध्यायः लिखति– पाणिनेः काले शिष्यस्य प्रकारद्वयं भवति स्म–एकः दण्डमाणवकः अपरः अन्तेवासी च। वेदारम्भसमये माणवकस्य उपनयनसंस्कारः भवति स्म तदनन्तरं सैव माणवकः ब्रह्मचारित्वेन आचार्यस्य अन्तेवासी भवति स्म। अन्तेवासिनः व्यक्तित्वं आचार्यस्य व्यक्तित्वानुरूपं भवति स्म। यथाहि तित्तिराचार्यस्य शिष्यः तैत्तिरीयः अथ च पाणिनेः शिष्यः पाणिनीयः।

उक्तरीत्या एतत् स्पष्टं भवति यत् पाणिनिप्रोक्तं शिक्षासूत्रमेव पाणिनिशिक्षा विद्यते येषां सूत्राणां मंत्रात्मकं व्याख्यानं तदन्तेवासिभिर्विहितम्। इदानीं यावत् प्रकाशितानां पाणिनीयशिक्षाग्रन्थानां कर्त्तृत्वेन तदनुजस्य पिंगलस्याभिधानं आयाति अतएव किं पिंगल एव आचार्यपाणिनेः अन्तेवासी आसीदिति विचारणीयम्।

भाष्यकारः–

"**अथास्या अर्द्धदेहमुपमन्युभाष्यं निरुच्यते..........**।" अस्याः मातृकायाः अनेन अन्तःसाक्ष्येणैव सुस्पष्टमिदं यत् पाणिनेः शिक्षायाः मन्त्राणां भाष्यं उपमन्युप्रणीतम्। ऑफ्रेख्ट कृते सूचीबन्धे उपमन्योस्तत्कृतीनाञ्चोल्लेख एवमुपलभ्यते–

१. भट्टोपमन्युः–एकः कविः।

२. उपमन्युः–धर्मशास्त्रे विज्ञानेश्वरेण उद्धृतः।

३. उपमन्युः–अर्द्धनारीश्वराष्टकस्य, तत्त्वविमर्शिनीतंत्रस्य, शिवस्तोत्रस्य, शिवाष्टकस्य च कर्तृत्वेन प्रसिद्धः।

४. उपमन्युः–तत्त्वविमर्शिनीकाशिकाटीकायाः, नन्दिकेश्वरकारिकाविवरणस्य कर्तृत्वेन प्रसिद्धः।

५. उपमन्युः–निरुक्तकारः।

"न्यू कैटालॉगस् कैटालॉगरम्" हस्तलेखसूचीग्रन्थस्य द्वितीयभागे उपमन्योस्तत्कृतीनाञ्चोल्लेख एवमुपलभ्यते–

१. उपमन्युः– अर्द्धनारीनटेश्वराष्टकस्य, अर्द्धनारीश्वराष्टकस्य, ईश्वरपंचाक्षरीविद्यायाः, उपमन्युस्तवस्य, जयशंकरस्तोत्रस्य, उपमन्युस्तोत्रस्य, नन्दिकेश्वरकाशिकाटीकायाः, शिवसहस्रनामस्तोत्रस्य, महावाक्यविवरणनाम्नीटीकायाः, स्वरविमर्शिनीटीकायाः कर्तृत्वेन प्रसिद्धः।

२. उपमन्युः–उपमन्युहलायुधस्तोत्रस्य कर्त्तृत्वेन प्रसिद्धः।

३. उपमन्युः–शिवाचार्यः सोमनाथस्य पुत्रः।

४. उपमन्युः–शिवभक्तविलासकारः।

५. उपमन्युः–काव्यमीमांसायां उद्धृतः काव्यगुणप्रकाशकः।

६. उपमन्युः– गौतमधर्मसूत्रे हरदत्तेन उद्धृतः स्मृतिकारः।

७. उपमन्युः अग्निहोत्रिन्–मल्लशर्माभिधानः

उपर्युक्ततथ्यानुसारं, प्रकृतिपाणिनीयशिक्षायाः भाष्यकारः काव्यमीमांसायां काव्यगुणप्रकाशक उपमन्यु एव वर्तते नान्यः कश्चित्। सैव उपमन्युः नन्दिकेश्वरप्रणीतायाः काशिकायाः तत्त्वविमर्शिनीत्याख्यटीकाकारोऽपि वर्तते। वर्णशिक्षासंहितायाः अन्तःसाक्ष्येण एतत् प्रमाणितं भवति यतो हि भाष्यकार उपमन्युः प्रस्तुतायाः पाणिनिशिक्षायाः सप्तमन्त्रस्य भाष्ये नन्दिकेश्वरकाशिकायाः कर्तृत्वेन नन्दिकेश्वररस्याभिधानोल्लेखं विदधाति।

काव्यमीमांसाकारः राजशेखरः स्वकीयाष्टादशशिष्येषु उपमन्युनन्दिकेश्वरयोः नामोल्लेखं करोति।

नन्दिकेश्वरकाशिकायाः उपमन्युविहिता तत्त्वविमर्शिनीटीका प्रकाशिता वर्तते। अयमेवोपमन्युः प्रस्तुतायाः पाणिनिशिक्षायांः भाष्यकारोऽपि प्रतीयते।

व्याख्यावैशिष्ट्यम्–

सप्तदशमन्त्रैर्विभूषिता इयं मातृका। आचार्यस्यान्तेवासिना षोडशभिर्मन्त्रैर्व्याकृता। सप्तदशमन्त्रा एव भाष्यकारेण उपमन्युना व्याकृताः। सेयं मूलशिक्षा। अतोऽन्ये शिक्षान्तराणां मन्त्राः वेदितव्याः।

व्याख्याकारः अस्याः शिक्षायाः व्याख्याने कथयति यत् षोडशभिर्मन्त्रैर्विभूषिता शिक्षैव मूलपाणिनीयशिक्षा। मातृकायाः अन्तिमः श्लोकः आशीर्वादात्मकोऽस्ति। व्याख्याकारेण स्वभूमिकायां सर्वप्रथमं 'शिक्षा" पदस्थाने 'शीक्षा' पदं लिखितम्–'**ॐ शीक्षां व्याख्यास्यामो..........।**"

शीक्षापदस्य व्याख्याने व्याख्याकारः लिखति–

'शिक्षा शीक्षेत्यनर्थान्तरम्। यदा ह्रस्व इकार उदीर्यते तदा द्विककारको निर्देशो वेदितव्यः यदा च दीर्घ ईकारस्तदैकककारः।" यथा–

शिक्षा–शिक् क्षा (द्विककारः)।

शीक्षा–शी क्षा (एकककारः)।

एतदनन्तरं व्याख्याकारः शिक्षाया उपाङ्गानां व्याख्यां करोति–

वर्णः-स्वरः-मात्रा-बलं-साम-सन्तानः इति शिक्षाया उपाङ्गानि प्रोक्तानि।

वर्णः–'यदर्थं वृणोति तस्माद्वर्ण उच्यते।"

स्वरः–'स्वरः स्वोपपदाद्राधतेः शब्दकर्मणः।

सहायमनपेक्ष्य स्वेनैव शब्दतीत्यर्थः।"

मात्रा–'निमेषोन्मेषोभयकालो यया मीयते सा 'मात्रा। एतेनाद्र्धमात्रापि व्याख्याता।"

बलं–'बलं स्थानं प्रयत्नश्च। स उच्चारणात् पूर्वं प्रवृत्ताभ्यन्तरः पश्चाच्च बाह्यः।"

साम–'समाश्रुतिः सामसन्तानश्रुतिः।"

सन्तानः–'वर्णानामविच्छिन्ना सन्ततिः सन्तान इति।"

पाणिनेर्वर्णशिक्षायां तु बलान्तान्येवाङ्गानि वेदितव्यानि, सामसन्तानौ नोपयुक्तौ।

अस्याः शिक्षायाः आदिमः श्लोक अयम्–

"अथ शिक्षां प्रवक्ष्यामिः..........।" अयं श्लोकः मंगलाचरणात्मकः। उपमन्युः अथशब्दं मंगलार्थमाह। अस्याः शिक्षायाः प्रतिज्ञावाक्यभूतः द्वितीयः श्लोक अयम्–'प्रसिद्धमपि......वाच उच्चारणे विधिम्।" अयं मन्त्रः अस्याः शिक्षायाः प्रमुखोपदेशं कथयति। वाच उच्चारणे करणज्ञानं महत्त्वपूर्णम्। करणोपदेशः अस्याः शिक्षायाः प्रमुखं प्रयोजनम्। उच्चारणे आभ्यन्तरो व्यापारो कीदृशो भवतीति व्याहर्त्तुं तृतीयो मन्त्रः प्रवृत्तः–"आत्मा बुद्ध्या......।"

वर्णाः विभागाः पंचधा स्मृताः। ते के इति व्याहर्त्तुं पंचमो मन्त्रः प्रवृत्तः-'स्वरतः कालतः......।" द्वौ हकारौ वर्णसमाम्नाये निर्दिष्टौ एकः उरस्थः अपरः कण्ठ्यः। ञमायणाश्च संयुतं हकारं उरस्थं जानीयात्, असंयुतं तु हकारं कण्ठ्यमाहुः। यथा ह्मलयति ह्लयति च क्रमेण उरस्थः कण्ठ्यः च।

करणाः (आभ्यन्तरप्रयत्नाः, अनुप्रदानाः) –

वर्णोच्चारणसमये मुखविवरस्थताल्वादिस्थानेषु जिह्वाग्रादिकरणेषु च स्पर्शेषत्स्पर्शादयो ये ये व्यापाराः भवन्ति त एव आभ्यन्तरप्रयत्ना उच्यन्ते। अस्यार्थे करणं, अनुप्रदानं, आस्यप्रयत्नः, मुखप्रयत्नः इत्येतासां संज्ञानां प्रयोगो लभ्यते। अस्यां शिक्षायां व्याख्याकारः करणोपदेशं करोति। पाणिनिशिक्षायां चतुःसंख्यकानि करणानि प्रतिपादितानि–

१. स्पृष्टं–कादयो पूर्णस्पृष्टाः।

२. अस्पृष्टं–अचोऽस्पृष्टाः।

३. ईषत्स्पृष्टं–यणस्त्वीषत्स्पृष्टाः (ईषत्स्पृष्टाः अन्तस्थाः यणोऽन्तस्थाः च)

४. अद्र्धस्पृष्टं–अद्र्धस्पृष्टाशलः।

वर्णानां स्थानानि–

अस्यां शिक्षायां व्याख्याकारः वर्णानां स्थाननिरूपणं इत्थं करोति–

अष्टौ स्थानानि वर्णितानि–

१. उरः-ञमायणाश्चसंयुतं हकारं उरस्थमस्ति।

२. कण्ठ:- असंयुतः हकारः कण्ठ्यः अहौ कण्ठ्यौ।

३. तालु- इचुयशास्तालव्याः।

४. ओष्ठौ- ओष्ठजावुपू।

५. मूर्द्धा- ऋटुरषाः मूर्द्धन्याः।

६. दन्ताः- लृतुलसाः दन्त्याः।

७. जिह्वामूलं- कवर्गः जिह्वामूलस्थः।

८. नासिका- अनुस्वारयमां चैव नासिकास्थानमुच्यते।

अयोगवाहाः- 'न योगो यस्य धर्मस्य तमपि धर्मं स्वस्मिन् वहन्तीति योगवाहाः।"

यमा[२] अयोगवाहाः। विनापि द्वित्वयोगं द्वित्वं वहन्ति यमा अतस्तेप्ययोगवाहा उच्यन्ते।

भाष्यवैशिष्ट्यम्-

अस्याः शिक्षायाः सप्तदशमन्त्राः भगवतोपमन्युना व्याकृताः। भाष्यकारः अस्यां शिक्षायां आरम्भे 'अथ' शब्दं, मध्ये 'अष्टमूर्तिः' शब्दं, अन्ते च 'त्र्यम्बकं' शब्दं मंगलार्थमाह। भाष्यान्तर्गतप्रतिपादिताः विषयाः अतिसंक्षेपेण प्रदर्शिताः।

उदात्तः- 'ऊर्ध्वभागे आत्तो गृहीतो वर्ण उदात्तो भवति।"

अनुदात्तः- 'अधोभागे चानुदात्तः।"

स्वरितः- 'यश्चोर्ध्वभागं प्राप्याधोभागमपि प्राप्तः स स्वरितः।"

तालुः- 'तलतेस्तालुः। प्रतिष्ठारसानामतस्तालुः।"

ओष्ठः- 'ओकारो यतस्तत्र तिष्ठत्यत ओष्ठेति नाम। तस्य द्वौ भागौ अधरश्चोत्तरश्चेति लोभलज्जानिवासौ।"

मूर्द्धा- 'मुरोधारणात्। मारयतीति मूरहंकारस्तस्य धारणान्निवासान्मूर्द्धेत्युच्यते।"

---

२. वर्गेषु आद्यानां चतुर्णां पंचमे परे मध्ये यमो नाम पूर्वसदृशो वर्णः प्रातिशाख्ये प्रसिद्धः।"
(सि.कौ. 8.1.1)

अनन्त्यान्त्य संयोगे मध्ये यमः पूर्वगुणः।"
(ऋ. तं. 1.2)

कुं इति खुं इति गुं इति घुमिति यमाः।"
(ऋ. तं. 1.2)

नासिकामूलेन यमाः।" (वा.प्रा. 1.82)तान्यमानेके।"
(तै. प्रा 21.13)

वर्णस्वरूपाणि–

भाष्यकृदुपमन्युना वर्णानां (लिप्यात्मकानां) स्वरूपमुपवर्णितम्। तन्मतेन वर्णानामुत्पत्तिस्थानानामाकृत्यानुरोधेनैव तदाकृतयो भवन्ति। वंशपर्वाकृत्यनुरूपमकारस्याकृतिः भवति, अंगुष्ठाकृत्यनुरूपमिकारस्याकृतिः भवति, अगस्तिपुष्पदलद्वयाकृत्यानुरूपमुकारस्याकृतिः भवति, टिट्टिभशिखाकृत्यनुरूपमृकारस्याकृतिः भवति, अद्‌र्धचन्द्राकृत्यनुरूपं लृकारस्याकृतिः भवति। आकाशमण्डलाकृत्यानुरूपं कवर्गस्याकृतिः भवति। भाष्यकारेण प्रतिपादितानि वर्णोत्पत्तिस्थानानि तस्याकृतयश्च इत्थं दर्शयितुं शक्यन्ते–

वर्णोत्पत्तिस्थानानि	**तदाकृतयः**
कण्ठः	वंशपर्वाकृतिः।
तालुः	अंगुष्ठाकृतिः।
ओष्ठः	अगस्तिपुष्पदलद्वयाकृतिः।
मूर्द्धा	टिट्टिभशिखाकृतिः।
दन्तमूलं	अर्द्धचन्द्राकृतिः।
जिह्वामूलं	आकाशमण्डलाकृतिः।

लिप्यात्मकवर्णानां स्वरूपपरिकल्पने तत्तद्वर्णश्रुतेरपि प्रभावः परिलक्ष्यते। यथा वर्णानां क्रमेण श्रवणं तथैव तत्स्वरूपपरिकल्पनमपि क्रियते। एतत्संयुक्तवर्णानां क्ष-ज्ञादीनां स्वरूपे स्पष्टतयावलोक्यते। यथा क्ष (क् + ष) वर्णश्रवणसमये पूर्वं ककारस्य तदनन्तरं षकारस्य। तदनुसारेण क्ष इति लिपिरूपे वर्णे उपरिभागे ककारस्यानन्तरं षकारस्य च दर्शनं भवति। एवमेव ज्ञ (ज् + ञ) श्रवणसमये पूर्वं जकारश्रुतिरथ ञकारश्रुतिश्चानुभूयते। अत्रापि सावधानेन दर्शने ज्ञ वर्णे जकारञकारयोरेकत्रैव क्रमेण समावेशो दृश्यते। संसारस्यान्यास्वपि लिपिषु एवंविधं वैशिष्ट्यं स्यादिति मामकीनः निर्बन्धः।

भाष्यकृता भगवानष्टमूर्तिः शिवो नमस्कृतः। तन्मतेन शब्दशिवयोरभेद एव। शब्दात्मकस्य शिवस्य अष्टमूर्तित्वविषये तदीया स्वकीया काचिद् धारणा परिलक्ष्यते। शब्दोत्पत्तिस्थानानि यान्यष्टौ घ्राणादीनि तेषां पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशचन्द्रसूर्यहोतृभ्यः सम्बन्धोऽस्ति। एतदधोऽङ्कितरूपेण नितरां स्पष्टीभवति–

अष्टौ स्थानानि शब्दस्य		**अष्टौ स्थानानि शिवस्य**
घ्राणम्	–	पृथिवी
तालुः	–	जलम्
ओष्ठम्	–	अग्निः
जिह्वामूलम्	–	वायुः

मूद्‌र्धा	–	आकाशः
उरः	–	चन्द्रः
कण्ठः	–	सूर्यः
दन्ताः	–	होता

एवमष्टेभ्यः स्थानेभ्य उद्‌भूतं शब्दब्रह्म शिवः।

मातृकायाः अन्तिमे श्लोके मन्त्रात्मिकायां फलश्रुतौ 'त्रिनयनम्' इति पदस्थाने 'त्र्यम्बकम्' पदस्य भाष्यं उपमन्युना विहितम्। इत्यनेन प्रतीयते यत्स शैव आसीत्।

कृतज्ञताज्ञापनम्—

सर्वप्रथमं विद्यापीठस्य प्राचार्यवर्यान् प्राच्यपौरस्त्यविद्यापारावारीणान् डॉ० गयाचरणत्रिपाठि-महोदयान् प्रति हृदयेनाभरामि, येषां प्रेरणयानुकम्पया च ग्रन्थस्य सम्पादने प्रवृत्तिर्मे जाता, येषाञ्च मार्गनिर्देशेनैव कृतिरियं सुपरिणतिं सम्प्राप्ता।

सम्पादनकर्मण्यस्मिन् साहाय्यप्रदानेन यथासमयमुपकारकेषु विद्यापीठीयाधिकारिषु डॉ० मायामालवीयमहोदयाः डॉ० किशोरनाथझामहाशयाः डॉ० विश्वम्भरनाथगिरिमहोदयाः डॉ० प्रकाशपाण्डेयमहाभागाश्चास्माकं धन्यवादस्य भाजनीभूताः भवन्ति। शाकुन्तलमुद्रणालयाधिष्ठातृणा श्रीमता उपेन्द्रत्रिपाठिना मातृकेयं मुद्रिता। तदर्थं तं साधुवादान् व्याहरामि। इति शम्।

□□□

अथ श्री

(पाणिनीय) वर्णशिक्षासंहिता

अज्ञातकर्तृकया व्याख्यया संवलिता, उपमन्युभाष्योपेता च।

व्याख्या–

श्री परमेश्वराय[1] नमः

ॐ शीक्षां व्याख्यास्यामो वर्णः-स्वरो-मात्रा-बलं-सामसन्तान-इत्युक्तः शीक्षाध्याय इति श्रुतिः। श्रूयते तस्या उपव्याख्यानम्।

ईश्वरवाचक ॐकारो मंगलार्थः प्रयुज्यते। शिक्षा शीक्षेत्यनर्थान्तरम्। यदा ह्रस्व इकार उदीर्यते तदा द्विककारको निर्देशो वेदितव्यः, यदा च दीर्घ ईकारस्तदैकककारः।

आचार्यः शिक्षयति शिष्यश्च विद्यामुपादत्ते तदुपा(दा)नमेव शिक्षा, सा वाक्यसमूहेऽप्युपचर्यते, तां वर्णादिभिः षड्भिरङ्गैर्वा करिष्यामः।

'यदर्थं वृणोति तस्माद्वर्ण उच्यते।'

'स्वरः स्वोपपदाद्रायते(:) शब्दकर्मणः। सहायमनपेक्ष्य स्वेनैव शब्दतीत्यर्थः।'

'निमेषोन्मेषोभयकालो यया मीयते सा मात्रा।' एतेनादर्धमात्रापि व्याख्याता।

'बलं स्थानं प्रयत्नश्च। स उच्चारणात् पूर्वं प्रवृत्त आभ्यन्तरः पश्चाच्च बाह्यः।'

'समाश्रुति[2](:) सामसन्तानश्रुतिः। वर्णानामविच्छिन्ना सन्ततिः सन्तान इति।'

एषा शिक्षा संहितायामुपयुक्ता। भगवतः पाणिनेर्वर्णशिक्षायां तु सामसन्तानौ नोपयुक्तौ। बलान्तान्येवाङ्गानि वेदितव्यानि। सेयं मूलशिक्षा। आचार्यस्यान्तेवासिना षोडशभिर्मन्त्रैर्व्याकृता, तत्र चोपमन्युभाष्यं, तत्रादौ त एव मन्त्रा निरुच्यन्ते।

---

१. ख—श्री गणेशाय नमः

२. ख- मातृकायां 'समाश्रुति' पदं नास्ति।

(अथोपमन्युभाष्यम्)

अथास्या अद्र्धदेहमुपमन्युभाष्यं निरुच्यते–

भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवा
भद्रं पश्येमाक्षभिर्यज्ञ (ज) त्राः।
स्थिरैरङ्गैस्तुष्टुवांसस्तनूभि-
र्व्यशेम देवहितं यदायुः॥

मन्त्रार्थ उच्यते–

यन्न दृष्टं वस्तु यच्चापि न श्रुतं कदापि तस्य भावो न जायते। दृष्टश्रुताभ्यामेव मनसो विकार उपजायते, तत्करणं श्रोत्रं चक्षुश्च समवायि, तस्मादित्थं प्रार्थयते यदि शृणुयाम यदि वा पश्याम तर्हि भद्रमेव तथा चोदितैर्भद्रैर्भावैर्भद्रमेव भविष्यतीति। कर्णेभिरित्यत्र कर्णशब्दादविकृतभिस्प्रत्ययनिर्देशेन स्वकर्णयोरविकृतः शब्दप्रत्ययोऽपि याचित एवास्ति। तदेतन्मन्त्रान्तरमाह कर्णाभ्यां भूरि शुश्रुवमिति।

एवमक्षभिरित्यत्र रूपस्य प्रत्ययोऽपि। स्थिरैरङ्गैस्तुष्टुवांसो वयं तनूभिर्दीर्घाभिः यतो वा मना अनधिकारिणोऽतो(?) दीर्घनिर्देशः। देवहितं यत् शरदः शतमायु(:) तद् व्यशेमेति।

अथ शिक्षां प्रवक्ष्यामि पाणिनीयं मतं यथा।
शास्त्रानुपूर्वन्तद्विद्याद्यथोक्तं लोकवेदयोः॥ १॥

प्रवक्ष्यामि व्याख्यास्यामि प्रवचनं निर्वचनं व्याकरणं व्याख्यानमिति पर्याया(:) लोके वेदे च यथा पाणिनीयं मतमस्ति तद्विंद्यात्। महेश्वरोक्तमनतिक्रम्येति यथोक्तम्। श्रुत्यनुशासनरूपशास्त्रस्यानुपूर्वी [३] अस्त्यस्मिन्निति शास्त्रानुपूर्वम्। द्वे इमे मतविशेषणे।

उपमन्युभाष्यम्–अथ शिक्षामिति। यद्यपि मंगले अनन्तरे आरम्भे अधिकारे प्रश्ने चाथ शब्दः श्रूयते तथापि श्रुतिशिक्षायामोंकारं दृष्ट्वा भगवानुपमन्युरस्यामपि वर्णशिक्षायामथशब्दं मंगलार्थमाह। अथ शब्दोऽयं मंगलार्थः प्रयुज्यते इति। कथमेतदु-(प)पद्यते ? श्रूयताम्–अथ शब्दे आद्यन्तयोरकारः, सद्रूपं पुरुषमाह, मध्ये थकारो

३. ख–पूर्वीम्

वर्गद्वितीयो, द्वितीयां प्रकृतिमाह, या सृष्ट्यादौ पुरुषमवगुह्य तिष्ठति। येन शबलं ब्रह्मेति गीयते तदेव मंगलम्। अथ शब्दश्च तदर्थवचनान्मंगलार्थ एवमुपपद्यते। तद् ब्रह्म यथा सृष्टेरादावन्ते मध्ये चास्ति एवं ग्रन्थसृष्टौ मंगलमप्यादावन्ते मध्ये चाचार्य्याः कुर्वन्ति। एवं मन्त्रमारभ्य दिवीत्य(न्)ताः सप्तदशमन्त्रा एव भगवतोपमन्युना व्याकृताः। अतोऽन्ये शिक्षान्तराणां मन्त्रा(ः) वेदितव्याः।

प्रसिद्धमपि शब्दार्थमविज्ञातमबुद्धिभिः।
पुनर्व्यक्तीकरिष्यामि वाच उच्चारणे विधिम्॥ २॥

व्याख्या—अनर्थकोऽयमुपदेशः। कस्मात् ? यस्य वर्णस्य यानि करणानि तैरेव स[४] उच्चार्यते। नहि करणान्तरेण वर्णान्तरं प्रयोक्तुं कश्चिच्छक्नोति तस्मादनर्थकोऽयमुपदेशः। (इति पूर्वपक्षः)

करणज्ञानं तु प्रयोजनमुपदेशस्य, ये हि करणानि न जानते तेऽर्थज्ञा अपि अन्यथा प्रयुञ्जते, यथा प्राच्याः शकारे सकारे च षकारं प्रयुञ्जते, दाक्षिणात्याश्च खकारेऽपि षकारं— रेखारेषेति, पाञ्चालाश्चतुर्थे तृतीयम्—भक्तिः बक्तिरिति, उदीच्याश्च हकारे अंकारं—हरिः अरिरिति। अवश्यं याज्ञे कर्मणि ते प्रायश्चित्तीया भवेयुः तस्मात् सिद्धमेतस्योपदेशस्य प्रयोजनम्। शब्दार्थं व्याकरणस्योपकारकम्[५]। अज्ञातज्ञापनेन विधिरपि सिद्ध्यति।

उ०भा०—अबुद्धीनामुपदेशायेदं शास्त्र (म्) न भवितुमर्हति। उपदिष्टेऽप्यनुपदेशात्। येषां बुद्धिसत्त्वमेव न विद्यते ते श्रुत्वाप्युपदेशं न ज्ञातुं समर्था इति कृत्वा तत्रोपदेशोऽप्यनुपदेश एव भविष्यत्येव। उत्तरं पठति—अजातबुद्धिभिरिति—येषां बुद्धिसत्त्वमिदानीं न प्रादुर्भूतमस्ति, उपदेशमात्रमपेक्षते ते। अबुद्धयोऽत्र गृहीता भवदुक्ता। ये प्रहतबुद्धिसत्त्वास्ते त्वनधिकारिणः।

उच्चारणे आभ्यन्तरो व्यापारः कीदृशो भवतीति व्याहर्तुं तृतीयो मन्त्रः प्रवृत्तः—

आत्मा बुद्ध्या समेत्यार्थान्मनो युङ्क्ते विवक्षया।
मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम्॥ ३॥

---

४. ख—त

५. ख—शब्दार्थमव्याकरणं योपकारकम्

व्याख्या–भोगायतने देहे स्थितोऽयमात्मा साधनानि ज्ञातुं बुद्ध्या संगच्छते। साधनानि ज्ञात्वा इन्द्रियाणामीश्वरं मनः प्रेरयति। अत्र च विवक्षया मारुतप्रेरकं कायाग्निं मनः प्रेरयति, सोऽग्निर्मारुतं नाभिस्थं प्रेरयति।

उ०भा०–आत्मा बुद्ध्या समेति। सलिलमिव रङ्गेण परस्परमेकतां गच्छतीव। यथा वा नभस्यनन्तानि जलमण्डलानि सन्ति तेषु प्रतिबिम्बितं रवितेजस्तारका इति गीयते। एकं च मण्डलं बृहत्, तत्र प्रतिबिम्बितः सूर्यरश्मिश्चन्द्रमा इति गीयते।

शीतांशुव्यपदेशाच्च चन्द्रोऽप्यादित्यतां गतः।

न हि जलमण्डलेंऽशवो दृष्टाः श्रुता वा सन्ति, न चांशवः शीता भवन्ति तस्मादन्योन्यधर्माध्यास एवायम्। अतएव येन क्रमेणांशव आगतास्तेनैव क्रमेण गच्छन्ति, एवमात्मापि बुद्ध्यादिषु प्रतिबिम्बितस्तद्रूपतामापन्न इव जायते। सम्यग् विविक्ते तु चिज्जडयोः कस्य केनाभिसम्बन्ध इति तद्विषयाणां विषयत्वमिति। वि पूर्वात् सिनोतेर्बन्धनकर्मणोऽच्। समानमेतद्विषयान्तरेष्विति। तेषु कायाग्निमारुतयोर्व्यापारो न भवतीत्येतावानेव भेदः, तदुक्तमृचा–

देवीं वाचमजनयन्त देवा-
स्तां विश्वरूपाः पशवो वदन्ति।
सा नो मन्द्रेषमूर्ज्जं दुहाना
धेनुर्वागस्मानुपसुष्ठुतैतु ॥

एतस्या उपव्याख्यानम्–

यां वाचं बुद्धिमन-इन्द्रियाणां देवा अग्नामरुतौ च प्रादुरभावयन् तां वैखरीनाम्नी नानाजातीयाः पशवो वदन्ति। सार्थवती वागस्मानुपैतु। इषं मनोरथमूर्ज्जं दुहाना सुष्ठुता धेनुरिवैतु।

सोदीर्णो मूर्द्धन्यभिहतो वक्त्रमापद्य मारुतः।
वर्णान् जनयते तेषां विभागः पञ्चधा स्मृतः॥ ४॥

व्याख्या–स आशुग ऊर्ध्वम्प्रेरितो मूर्द्धपर्यन्तं गतस्ततोऽग्रे गन्तुमशक्त इति कृत्वा परावृतो मुखमापद्य विवक्षितार्थबोधकवाक्यसाधनान् वर्णानाविर्भावयति, ते चानेके कथं जाता इत्येतदर्थमाह तेषां विभागः पञ्चधा स्मृतः। ते के–

उ०भा०—पञ्चधा जायमानस्य यदादौ स कल्पयति व्यवायी भविष्यामीति तदस्य प्रथमं जन्म, यद्रेतः सिञ्चति तदस्य द्वितीयं जन्म, एवं मरणे[६], त्रीणि जन्मान्यस्य जन्तोरुक्तानि। एतस्मात् पूर्वं द्वे जन्मनी अस्य जाते यच्चन्द्रमसि यच्चदिविचिरोषिंतोऽयमेवं पञ्चजन्मान्यस्य भवन्ति। एतस्मादेव हेतोः पञ्चजना इत्युच्यन्ते। एवं पञ्चधा जायमानस्य जन्तोर्यथा रूपादयः पञ्च सहैवास्य भवन्ति तथा स्वरादयो वर्णस्य। तत्र चेष्टा मानसो व्यापारोऽनुचेष्टा च बाह्यः।

स्वरतः कालतः स्थानात् प्रयत्नानुप्रदानतः।
इति वर्णविदः प्राहुर्निपुणं तन्निबोधत॥ ५॥

व्याख्या—वर्णास्तु प्रत्याहारसूत्रैर्निर्दिष्टा एवेति कृत्वा स्वरादयोऽत्र निर्दिष्टाः। प्रयत्नानुप्रदानत इत्यत्र भ्यामस्तसिः।

उ०भा०—आचार्यो व्याकर्त्ता।

उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितश्च स्वरास्त्रयः।
ह्रस्वो दीर्घप्लुत इति कालतो नियमा अचि॥ 6॥

व्याख्या—निगदव्याख्यातोऽयं मन्त्रः।

उ०भा०—समाख्यानिर्वचनाः। आख्यया समं समाख्यं तथा निर्वचनं येषामित्यर्थः। तथाहि प्रतिस्थानमूर्ध्वाधोभागौ परिकल्पनीयौ, तत्रोर्ध्वभागे आत्तो गृहीतो वर्ण उदात्तो भवति, अधोभागे चानुदात्तः। यश्चोर्ध्वभागं प्राप्याधोभागमपि प्राप्तः सः स्वरितः। स्वरौ सञ्जातौ अस्मिन्निति निर्वचनात्। तदेतत् सूत्रकृतोक्तम् तस्यादित उदात्तमर्धह्रस्वमिति एषां स्वरसंज्ञाविधानार्थं पुनरत्रोपदेशः स्वरा इति राजयन्ति वा हलमित्यर्थः।

प्रतिज्ञाक्रमप्राप्तमर्थमाह—

हकारं पञ्चमैर्युक्तमन्तस्थैश्चापि संयुतम्।
उरस्यं तं विजानीयात् कण्ठ्यमाहुरसंयुतम्॥ ७॥

व्याख्या—ञमायणा(श्)च संयुतम्। हकारमुरस्थं विशेषेण जानीयात्। को विशेषः? संयोगमात्रे हलो द्रुततरा गतिरुपजायते। यावता कालेन एको हलुच्चार्यते तावतैव

६. 'मरणानन्तरम्' इत्यर्थः ?

कालेन संयोगोऽप्युच्चार्यते। कस्मात् ? यतः संयोग आश्रयमपेक्षते, प्राप्य तञ्चाश्रयमवतिष्ठते तस्माद् द्रुततरा गतिः। संयोगमात्रे ततश्च द्रुततरगतिरयं हकारो महानादो न भवेत्। अस्ति तु महानादः, तत्सिद्धये चोरस्यो मारुतः सहायो भवति। मुरजे वामाघात इव दक्षिणाघातस्य ततो महानादत्वं हकारस्योपपद्यते, अयमेवविशेषो वेदितव्योऽस्ति। कस्माद् यणोऽन्तस्था उच्यन्ते ईषत्स्पृष्टाख्यप्रयत्नेन प्रेरितो मारुतोऽपि ईषदाघातवशादल्प एवोदितो वक्त्रस्यान्तरेव च लीयते न तु बहिर्निःसरति तस्मात् स मारुतोऽन्तस्थ उच्यते।[७] [ते]न सहाभेदमाश्रित्य यणोप्यन्तस्था उच्यन्ते। यथा ञमः पञ्चमा जातास्तथा नातिदूरे[८] उपपादयिष्यामः। असंयुतं तु हकारमाश्रयवन्तं केवलं कण्ठ्यमाहुः।

उ० भा०—प्रकरणतः प्राप्तानि स्थानान्युच्यन्ते। अचोऽग्रहणायेति। झलि तु ढत्वादिना हकारो विपरिणमते। द्वौ हकारौ वर्णसमाम्नाये निर्दिष्टौ—आद्यो भौतिकाकाशो द्वितीयश्च परमव्योम। यश्चात्र हृदयाकाशत उपजायते इति स उरस्यः परमाकाश इति। ततः पञ्चवर्गा इति इन्द्रियगणा नन्दिकेश्वरोक्ताः शषसास्त्रयो गुणाः। गुणातीतश्च हकार आद्यक्षरसंयोगेनात्मानमाह।

कण्ठ्यावहाविचुयशास्तालव्या ओष्ठजावुपू।
स्युर्मूर्द्ध्न्या[९] ऋटुरषा दन्त्या लृतुलसाः स्मृताः ॥ ८ ॥

व्याख्या—पूर्वस्मिन्मन्त्रे उपदिष्टः कण्ठ्यो हकारः अनर्थकः, पुनरत्र तस्योपदेशः नानर्थकः कस्मात् ? यतोऽत्र हकारो विसर्ज्जनीयस्य प्रतिनिधिरस्ति। कथम् ? यत्र यत्र विसर्ज्जनीय उच्चार्यते तत्र तत्र हकार एव श्रूयते— अः इः उः इति। न विसर्गस्य पृथग्रूपमुच्चारयितुं कश्चिच्छक्नोति, अतोऽयं हकारो विसर्जनीयस्य प्रतिनिधिरुक्तः। पुनरुपदेशोऽपि सार्थकः, तस्मादकारो विसर्ज्जनीयश्च कण्ठ्यौ वेदितव्यौ। अथ विसर्ज्जनीयस्योच्चारणे हकारात् परे अकारेकारादयोऽपि श्रूयन्ते—अह, इहि, उहु इत्यादि। तत् किमिति उच्यते—अयोगवाहेषु गणितोऽयं विसर्गः, ते

७. ख—उच्यन्ते
८. ख—दूरे
९. ख—मूर्द्धन्याम्

चाश्रयस्थानंभागिनः, तस्माद्विसर्गोऽयं[१०] कण्ठ्योप्याश्रयस्थानं न जहाति। एतदर्थं हकारात् पूर्वेऽप्याश्रया, अकारेऽकारादयः परेऽपि श्रूयन्ते। इचुयशा इति–इकारस्यास्पृष्टः प्रयत्नः, यकारस्येषत्स्पृष्टः शकारस्य चाद्र्धस्पृष्ट इति प्रयत्नभेदाद् भिन्ना वर्णाः श्रूयन्ते। स्थानं त्वेकमेव तालु। अथ च वर्गे पञ्चवर्णा अनेनैव क्रमेण कथमुपपद्यन्ते? उच्यते– तालुनो जिह्वायाश्च परस्मिन् परस्मिन् भागे येन क्रमेण स्पर्शादाविर्भूतावर्णाः, स एवायं वर्गवर्णक्रमो दृश्यते, इत्यनुभूय वेदितव्यम्। ओष्ठजावुपू–पवर्गे आद्यस्य वर्णस्योच्चारणे ओष्ठद्वयस्पर्शः पूर्णो भवति। उत्तरोत्तरं च न्यूनो न्यूनतरो न्यूनतमश्च जायते, तेनैव क्रमेण वर्गवर्णक्रमो दृश्यते। स्युर्मूद्र्धन्या[११] ऋटुरषाः–अत्रापि जिह्वाग्रस्य मूद्र्धस्थानेन संयोग उत्तरोत्तरमूद्ध्र्वगामी जायते तेनैव क्रमेण टादयो वर्णा दृश्यन्ते। दन्त्या लृतुलसाः–अत्रापि जिह्वाग्रस्य स्पर्शो दन्तमूलमारभ्योत्तरदेशैर्जायते[१२] तेनैव क्रमेण तादयो वर्णा दृश्यन्ते।

उ०भा०–तलतेस्तालु। प्रतिष्ठा रसानामतस्तालु। यदि रसना तालु न स्पृशेत् तर्हि रसं न जानीयात्, यतो वरुणस्तालुनि सन्निविष्टः। ओकारो यतस्तत्र तिष्ठत्यत ओष्ठेति नाम। तस्य द्वौ भागावधरश्चोत्तरश्चेति लोभलज्जानिवासौ। हनुश्च कामनिवासः। मूद्र्धा मुरोधारणात्, मारयतीति मूरहंकारस्तस्यधारणान्निवासान्मूद्र्धेत्युच्यते। तथा च वदन्ति अपि द्विधा भज्येयं न नमेयमिति तन्मध्ये दवर्ग इति विपरीतजिह्वामध्ये इत्यर्थः।

जिह्वामूले तु कुः प्रोक्तो दन्त्योष्ठ्यो वः स्मृतो बुधैः।
ए ऐ तु कण्ठ्यतालव्यौ ओ औ कण्ठोष्ठजौ स्मृतौ॥ ९॥

व्याख्या– जिह्वामूले तु कुः। जिह्वामूलस्योद्ध्र्वदेशेन संयोग[१३] उत्तरोत्तरं कण्ठसमीपगामी भवति। तेनैव क्रमेण कादयो वर्णा दृश्यन्ते। ए ऐ संयोगजौ तथा ओ औ इति हेतोः स्थानद्वयमुक्तम्।

उ०भा०–दन्ता ईषत्स्पर्शहितवो न तु स्थानमपि।

---

१०. ख–तस्माविसर्गो

११. ख–मूद्र्धन्य

१२. ख–देशैजायते

१३. ख–नास्ति 'संयोग' पदम्।

अनुस्वारत्रमां चैव नासिकास्थानमुच्यते।
अयोगवाहा विज्ञेया आश्रयस्थानभागिनः ॥ १० ॥

व्याख्या–स्वोपपदादर्त्तेः स्वरः। सहायमनपेक्ष्य स्वेनैवो[१४]च्चारणमृच्छतीत्यर्थः। यः स्वरः स एव स्वारस्तमनुसृतोऽनुस्वारः। त्रमः पञ्चमा[१५] एषां नासिकास्थानं पञ्चमानां तु पूर्वोदितान्यपि स्थानानि वेदितव्यानि। अयोगवाहाः–न योगो यस्य धर्मस्य तमपि धर्मं स्वस्मिन् वहन्तीति अयोगवाहाः। यथा विसर्गे तालव्यधर्मो वस्तुतो यद्यपि न विद्यते तथापीकारात्परः प्रयुक्तो विसर्जनीयः स्वाश्रयधर्ममपि वहति। रक्तपीतादिरङ्गमुकुर इव ×क- ⨯प योस्तु पूर्वः परश्चाश्रयौ। यमाः कथमयोगवाहाः ? उच्यते[१६]–विनापि द्वित्वयोगं द्वित्वं वहन्ति यमा अतस्तेऽप्ययोगवाहा उच्यन्ते। एवमष्टौ स्थानान्युक्तानि।

उ०भा०–अनुदीपमिवेति–यथा दीपदशाश्रितमेव दीपज्योतिस्तिष्ठत्येवमनुस्वारः स्वरमाश्रितः। अयोगवान् आहुरिति अश्च यश्च उश्च जश्च वश्च तान् अयोगवान् तत्र अकारोऽनुस्वारं बोधयति, यकारो यमं, उकार उपध्मानीयं, जकारो जिह्वामूलीयं, वकारश्च विसर्गं यदेतानाहुस्तस्माद्वा अयोगवाहा उच्यन्ते। यथेतिहासशब्दो महाभारते इति-ह-आसेति व्युत्पत्त्या व्याकृतः यथोपयोगमिति। यद्यपि आश्रयधर्मास्तेषु नित्यं विद्यन्ते तथापि प्रयोगनिर्वाहायैवमुक्तम्। ये पुनः स्थानज्ञाः तान्प्रति स्थानोपदेशस्य प्रयोजनमुच्यते स्थानस्वरूपत इति। येषां स्थानानां यादृश्य आकृतयस्तथातथा तत्तद्वर्णानामाकृतयो वेदितव्याः। आकृतयोऽपि नाना योनिषु विचित्राः सन्तीति कृत्वा एक एव वर्णो नानाविधो दृश्यते।

अथ वर्णस्वरूपाण्युच्यन्ते–अक्षरसमाम्नाये अकारः कण्ठ्यः, कण्ठश्च वंशपर्वाकृतिः सघंटिकः तथैवाकारस्याकृतिः ⨯प्रथिता, अकारो वर्णानां सहायः, अकारो वै सर्वा वागिति श्रुतेः। इकारोकारऋकारलृकाराकृतिषु आदौ तस्य ऋज्वीरेखापीदमेवाह। इकारस्तालव्यः। तालु चांगुष्ठाकृतिचिपिटं तथैवेकारस्याकृतिर्द्वितीयाङ्कसंयुता। उकार ओष्ठ्यः। ओष्ठश्चागस्तिपुष्पदलद्वयाकृतिस्तथैवाकृतिरुकारस्य तृतीयाङ्कयुता। ऋकारो मूद्र्धन्यः, मूद्र्धा च टिट्टिभशिखाकृतिस्तथैवाकृतिर्ऋकारस्य चतुर्थाङ्करेफेकारयुता। अभित इकारः संयोगजोऽयमस्मादेव हेतोरक्षु परिगणितोऽस्ति। लृकारो दन्त्यः। दन्तमूलं

---

१४. ख–सेनैव

१५. ख–पञ्चम

१६. ख–उच्येते

चाद्‌र्धचन्द्राकृति[:]तथैवाकृतिर्लृकारस्य पञ्चमाङ्कलकाररेफसंयुता। ऋकारे रेफद्वयलृकारद्वयमित्यपि तम्। रलयोरेकत्वमाश्रित्य ऋलृवर्णयोः सावर्ण्यं वार्त्तिककृदाह। एचः संयोगजा इति कृत्वा तथैवाकृतयस्तेषाम्। कवर्गो जिह्वामूलीय आकाशमण्डलं तत्र तदाकृतिः कवर्गः क्रमेण पञ्चाङ्कसहितः। मूद्‌र्धन्यंष्टवर्गस्तथा दन्त्यस्तवर्ग ओष्ठ्यश्च पवर्गस्तथा एते प्रयत्नभेदादज्भ्यो भिन्ना दृश्यन्ते यणः शलश्च तथेति। ऋष्यार्यम्लेच्छेषु समानमेतदिति, ऋषिर्मर्त्यलोक आर्ये [यों]देवलोको म्लेच्छः पाताललोकः। एषु त्रिष्वपि लोके(षु)स्थानाकृत्यनुरूपा एव वर्णाकृतयो विरचिता इति कृत्वा वर्णस्वरूपज्ञानं सर्वत्र समानमेव। कः पुनः स्थानवर्णयोः सादृश्ये भवत आग्रह उच्यते—तत्तत्स्थानेषु वर्णमारुतस्तदाकारः सम्पद्यते अतः स्थानव्यपदेशेन स वर्णमारुतो गृहीतो वेदितव्य इति।

ग्रन्थस्य मध्येऽपि मंगलं दर्शयति भगवान् भाष्यकारः सोऽयमष्टमूर्तिरिति।

अष्टौ स्थानान्येवाष्टमूर्त्तयः शिवस्य ताश्च उच्यन्ते—पञ्चभूतानि, सोमः, सूर्यो, होता चेति। स्थानेषु—घ्राणं पृथिवी, तालु जलमोष्ठोऽग्निर्जिह्वामूलं वायुः, मूद्‌र्धा गगनं, उरः सोमः, कण्ठः सूर्यो, होता दन्ताः, एवमष्ट(टे)भ्यः स्थानेभ्य उद्‌भूतं शब्दब्रह्म शिवः स सद्‌भिः कल्याणमिच्छद्भिर्गेयः। अहो शब्दब्रह्मणो माहात्म्यं तदेतत्प्रसादात् परं ब्रह्म साक्षादुपलभ्यते एवं गेयो भवति ध्येयः। कथमाविर्भवति ? कथं वा श्रुतिपथमेति ? कुत्र वा लीयते? एवमहर्निशं चिन्तनीयो भवति जिज्ञास्यः। शब्दार्थयोः कथं सम्बन्ध उपपन्न एवं जिज्ञासा कर्त्तव्या। अयमर्थो गुरुमुखादेव श्रोतव्यस्तदनु स्वबुद्धिमहिम्नैव साध्योऽस्ति तर्हि भवानेव गुरुर्भूत्वा सर्वं शिक्षयतु। 'ओमि'त्युत्का [क्त्वा] ब्रूते—आघाताच्छब्दः प्रादुर्भवति, वीचीसन्तानवच्छब्दसन्तानेन श्रुतिगोचरो भवति। आघ्रातलये क्रमेण यत्(त्र) उद्‌भूतस्तत्रैव लीयते। अथ शब्दार्थयोः सम्बन्धस्तदुपपत्तिश्चोच्यते—वर्णेषु ये स्थानप्रयत्न-संख्याद्या नाना-धर्मास्ते सधर्माणः पदार्थानुपमानोपमेयभावेन बोधयन्ति, यथा गौरित्यत्र गकारो जिह्वामूलीयस्तस्याः सास्नां बोधयति। औकारश्च संयोगजो, बाहुमूलास्थिसंयोजां ककुदं बोधयति। एतद्‌द्वयमेव गवां परं प्रज्ञानम्। तद् गोशब्दे व्यवहृते सादृश्यमाश्रित्यानेन सास्नादिमतो बोध उपपद्यते, तथा च योगभाष्ये भगवान् बादरायण आह—गकारौकारविसर्ज्जनीयाः सास्नादिमन्तमर्थं द्योतयन्तीति चिरकालविभावनसाध्यमेतत्। एवमुपपत्तिरुक्ता संबन्धश्चोक्तः। उपासितव्य इति परब्रह्मणो लाभाय नोपायान्तरञ्च तत्रास्तीति कृत्वा[१७] शब्दब्रह्मोपासना यावज्जीवमतन्द्रितेन कर्त्तव्या।

१७. क—"कृत्वा कृत्वा" इति

प्रतिज्ञाक्रम(मे)ण प्राप्तमर्थमाह[१८]–

अचोऽस्पृष्टा यणस्त्वीषन्नेमस्पृष्टाशलः स्मृताः।
शेषाः स्पृष्टा हलः प्रोक्ता निबोधानुप्रदानतः॥ ११॥

व्याख्या– अचोऽस्पृष्टाः केवलमारुतस्थानसंयोगजा न तु जिह्वादिस्पर्शोऽप्यत्र भवतीत्यतोऽस्पृष्टा अचः। यणस्त्वीषत्स्पृष्टा,[१९] अद्र्धस्पृष्टा शलः, कादयो मान्तास्तु पूर्णस्पृष्टाः। अनुप्रदानतः। वर्णे प्रयुक्ते सति नादानुसंहारपर्यन्तं यदवश्यं शिष्यते तदनुप्रदानम्। यथा अकारस्य प्रयोगात् पूर्वं परस्ताच्चास्पर्श एव कण्ठविकासादिरूपेणावशिष्यते तत्र तदेवानुप्रदानं भवति।

एवमनुनासिकादीन्यनुप्रदानानि वेदितव्यानि।

उ० भा०–अचोऽस्पृष्टा हल इत्ययोगवाहायेति। तेषां मध्ये हकारप्रतिनिधिर्विसर्गो नेमस्पृष्ट एव, पञ्चमजोऽनुस्वारः स्पृष्ट एव, xक-ᳲपौ च तथा।

ञमोऽनुनासिका ज्ञेया नादिनो हझषः स्मृताः।
ईषन्नादायणजशश्च श्वासिनस्तु खफादयः॥ १२॥

व्याख्या–ञमोऽनुनासिकाः स्पृष्टप्रयत्नेन पूर्वं ञमामुच्चारणं भवति परस्तात्तु आनुनासिक्यमेवावशिष्यते। अतस्तदैव तेषामनुप्रदानम्। नादिनो हझषः। हकारो वर्गचतुर्थाश्च महानादाः, यतो महाघातोऽत्रानुभूयते। अत्र शङ्क्यते–भवन्तु पूर्णस्पृष्टा वर्गचतुर्था महानादाः, हकारस्त्वद्र्धस्पृष्ट इति कृत्वा न तथा भवितुमर्हतीति। समाधीयते–पूर्णस्पर्शो महावकाशश्च महानादस्य हेतू तत्रोभाभ्यां गम्भीरो महानादो भवति। अन्यतरेण पुनरचिरस्थायीति कृत्वा महानादेन मत्सरो भवितुमह(र्ह)तीति। ईषत्स्पर्शादीषन्नादा यणः। श्वासिनो, मुखाद्बहिर्निःसरच्छ्वासा वर्गद्वितीयाः। कुत एतत्? यत एषु तीव्रस्स्पर्शो भवति न चाघातोऽपि[२०]। अत एते श्वासिनो न महानादाः।

उ० भा०– ज(ञ)मोऽनुनासिकाः कांस्यतालघण्टास्वनाः। नकारमकारौ कांस्यतालस्वनौ णकारो घण्टास्वनः इदमुपलक्षणम्। तेन ङकारञकारौ स्वराङ्गीस्वनौ

---

१८. ख–प्रतिज्ञाक्रमेप्यप्राप्तथर्माह।

१९. ख–यणस्तीषत्

२०. ख–चायातो

वेदितव्यौ। सुखोच्चारणायोपमा एता उक्ताः, महाघातान्नादिन इति प्राशस्त्ये इति। अथ वर्णाकृतिषु यथास्थानानुकरणान्युक्तानि तथा प्रयत्नानामनुप्रदानानां चानुकरणान्यप्युच्यन्ते। तत्राक्षु हलामसंयोग एवास्पृष्टानुकरणं, यणि चादौ याल्पारेखा नानुकरणैः संगता सैवेषत्स्पृष्टानुकरणं, शल्यप्यद्र्धा रेखा या संगता सैव नेमस्पृष्टानुकरणम्। स्पर्शेषु पूर्णा रेखा पूर्णस्पृष्टानुकरणम्।

अथ अनुप्रदानानुकरणान्युच्यन्ते—ञमि पञ्चमोऽङ्क एवानुनासिकानुकरणम्। ईषत्स्पृष्टानुकरणरेखाल्पनादमुद्राकृतिरपीतिकृत्वा सैव यणि जशि चेषन्नादानुकरणम्। हकारे ऋषि च अर्धार्धचन्द्राकृतिरस्तीति कृत्वा सा महानादानुकरणम्। चरि नभोमण्डलरेखातो या अल्पा रेखा बहिर्निःसृता सा ईषच्छ्वासानुकरणम्। वर्गद्वितीयेषु द्वितीयाङ्करेखा महत्यस्तीति कृत्वा सैव महाश्वासानुकरणम्। अन्त्यहलामधोरेखा तु प्रथमोऽङ्कस्तेषामेकत्वमाह। तन्नाजस्तीति। क्षकारः कषसंयोगजः। ध्वनिस्तथाहि श्रूयते, लिपिरपि तथैव सर्वत्र दृश्यते यस्या ऊर्ध्वभागे ककारस्य चिह्नमधोभागे च षकारस्य चिह्नम्। ज्ञकारोऽपि जञसंयोगजस्तथैव लिपिः। ध्वनिस्तु देशे-देशे विचित्रः। तथाहि दक्षिणस्यां दिशि 'द्न्यं' इति दकारनकारयंकारात्मकः, अन्यत्र 'ग्यं' इतिगकारयंकारात्मकः। सर्वत्र वर्गतृतीयौ दकारगकारौ वर्गतृतीयं जकारं बोधयतः। नकारयंकारौ च ञकारम्।

ईषच्छ्वासांश्चरो विद्याद्गोर्धामैतत्प्रचक्षते।
दाक्षीपुत्रः पाणिनिना येनेदं ख्यापितं भुवि॥ १३॥

व्याख्या—गोः वाग्देव्या एतच्छास्त्रं। धाम, निवासस्थानम्। क एवमाह-दाक्षीपुत्रः पाणिनिना पाणिनिश्चासौ नाचेति विग्रहः, येनेदं शास्त्रं भुवि ख्यापितम्।

उ० भा०—गौरर्थस्यां[श्चा]तिगमनात्। गमयति अर्थं गौरिति विग्रहः।

क्वेदं पूर्वं स्थितं कुतश्च महर्षिणा प्राप्तमित्युच्यते—

शङ्करः शाङ्करीं प्रादाद्दाक्षीपुत्राय धीमते।
वाङ्मयेभ्यः समाहृत्य देवीं वाचमिति स्थितिः॥ १४॥

व्याख्या—शाङ्करीं निजाम्।[२१] अल्पकथनेन यो बहु जानाति स धीमान् तस्मै धीमते वाङ्मयानि नानाशास्त्राणि तेभ्यः समाहृत्य संक्षिप्य।

---

२१. ख—नीजांमि

उ०भा०– धीमते तपस्विने इति। तपसैवार्षं ज्ञानं लभ्यते। येनातीतमनागतं हृत्स्थं च जानाति। संम[समा]हारः संक्षेपः– यथा बीजे सर्वो वृक्षस्तिष्ठति तद्वत्। कथमिदमवगम्यते तदुपपादयति। पृथिव्यामुप्तगि(मि)ति। पृथिव्येव जननी वृषश्चतुष्पाद्धर्मः, स एव जनकः, लाङ्गलमेवोपस्थं, कर्षक एवादृष्टमेवं गर्भो ध्रियते। स यथा मातृभुक्तान्नपानादिनाऽनुदिनं वर्द्धते एवमेव बीजमूष्मणा तप्तं सद्यदि जलेन सिक्तं भवेत्तर्हि बीजस्य चिरसञ्चितस्यावयवाः शिथिलाः प्ररोहसमर्था भवन्ति।

यथास्मदादीनामदृष्टविशेषैरवयवाः प्रादुर्भवन्त्येवं वृक्षस्याप्यङ्कुराद्याः। एषां विपरीतमेव सर्वं भवति। अधोमूलं तच्छिरस्तस्योपरिष्टाच्छाखावधिः कण्ठः, बाहवः शाखाः, पर्णं करतलं यच्चान्तरंगं तदत्र बहिरिदमपि विपरीतमेव। यथा पुष्पं मनोबहिः दृश्यते ततोऽपि बहिः फलमेषामात्मा फलस्यान्तर्गतं बीजमिति। यतोऽदृष्टानुविद्धोऽयमात्मा बीजस्य चान्तर्गता अवयवादि भावाः इति बीजस्य बीजत्वमिति। जीवे वर्णविपर्ययाद्वीजम्। वृक्षे(क्षो)ऽयं चैवावयवामुख्या एतेषां प्रतिच्छायास्तूदराद्या इति श्रीकृष्णचरण-परिचर्याव्याख्याने विस्तरेणोपपादितमस्ति। तथा हि एषेति नाभावङ्कुरिता, दये पल्लविता, कण्ठे पुष्पिता, मुखे फलिता बहिश्च् विद्वद्भिर्वितानिता एतस्या मूलं सर्वज्ञानमय आत्मा तस्मिन् विदिते एवायं छिन्नसंशयः सर्वज्ञो भवति। तद्ब्रह्मचर्यादिभिर्वेदितव्यम्। तत्र ब्रह्मचर्येण नियतेन्द्रियो भवति, तपसा निरस्तदोषो भवति, विद्यया विदितश्रुतिसारो भवति, श्रद्धया महाव्रती भवति। गुरु य[र्यः]सत्या [सत्येन ?] च साक्षात्करोति।

अन्ते च मङ्गलमाचरति–

येनाक्षरसमाम्नायमधिगम्य महेश्वरात्।
कृत्स्नं व्याकरणं प्रोक्तं तस्मै पाणिनये नमः॥ १५॥

व्याख्या–इदमेव भगवतः पाणिनेधी(र्धी)मत्त्वं यदक्षरसमाम्नायप्रक्रिययैव शास्त्रप्रक्रियां व्यरचयत्। काक्षरसमाम्नायप्रक्रिया सावश्यं वक्तव्या। उच्यते-ये प्रत्याहारास्त एव धातवोऽपि भवन्ति, अणिणादयः। एवं ज्ञात्वा प्रत्याहाराः, धातव आगमा, आदेशाः, प्रत्ययाश्च, शास्त्रे कल्पिताः नानासंज्ञाश्चेति।

उ०भा०–कृत्स्नं ब्राह्मादिव्याकरणजातमत्र येन संगृहीतम्।

येन धौता गिरः पुंसां विमलैः शब्दवारिभिः।
तमश्चाज्ञानजं भिन्नं तस्मै पाणिनये नमः॥ १६॥

व्याख्या—गिरो लौकिकवैदिकवाक्यानि।

उ०भा०—पुंसां जीवानाम्। यतो नार्योऽपि विद्वत्तमाः श्रूयन्ते। सौगन्ध्यादयः षड् वारिगुणास्तत्र सौगन्ध्यं माधुर्यं च गन्धवत्या अक्षारायाश्च भूमेर्गुणौ, आरोग्यमग्नेर्गुणः, हैम्यं प्रकृतिसिद्धो गुणः। लघुत्वं वायोर्गुणः, गुरुद्रव्यसंयोगाद्वारि गुरु भवति। न तथेदम्। स्थैर्यमाकाशगुणः। यद्वारि चिरोषितं भवति तत् स्थिरं रुचिकरं च जायते। एते गुणाः शब्दशास्त्रेऽपि योजनीयाः तथाहि आकुमारं भगवतः पाणिनेर्यश एव सुगन्धः, माधुर्यं सर्वशास्त्रोपकारकत्वं. आरोग्यमपशब्दक्षालनात्, हैम्यं शान्तिप्रदत्वात्, लघुत्वं लाघवसंयुतं, स्थैर्यं यदस्यार्थाः स्थिरा न वादोपहता इति। एतच्छास्त्रं श्रुतेर्मुखमुच्यते। मुखे च वागिन्द्रियं सर्वाणि च ज्ञानेन्द्रियाणि सन्ति। तान्यप्येतैः षड्भिर्गुणैरुपलक्षितानि—सौगन्ध्यं नासामाह, माधुर्यं रसनाम्, आरोग्यं सौरं, चक्षुः हैम्यममृतां वाचमाह। लघुत्वं वायोस्तत्त्वमाह, स्थैर्यं चाकाशेन्द्रियं श्रोत्रमाहेति। महदभ्युदयं चेति महद्ज्ञानामृतमभ्युदयमैहिकमामुष्मिकं चेति। पूर्वाद्र्धेन शब्दप्रशंसामाह, उत्तराद्र्धेनार्थप्रशंसोच्यते। यथोद्यतेति येन धौतेति। संभारः सामग्री, नक्षत्रवारादिरूपा अविद्या संभारस्तु रागादिः। अत्रपि शब्दवारिभिरिति करणं वेदितव्यं वकारो जलबीजं तस्यारयः किरणा एवमर्थोऽपि कर्त्तव्यः।

शिक्षा हिं वेदस्य घ्राणम्। तद्यथा मुखता(तो) निःसृतमस्ति[२२] तथा वेदमूर्त्तेर्भगवतस्त्रिनयनमुखादियं निःसृतेत्यन्त्येन मन्त्रेणोपदिशति—

त्रिनयनमुखनिःसृतामिमां य इह पठेत् प्रयतः सदा द्विजः।
स भवति धनधान्यपशुपुत्रकीर्त्तिमान्[२३]सुखमतुलं च समश्नुते दिवि ॥१७॥ इति

व्याख्या—कर्मोपास्तिर्ज्ञानं चेति त्रीणि नयनानि। धनधान्यतया चेयमाशीः श्रूयते। धनं धान्यं पशुं बहुपुत्रलाभं शतसंवत्सरं दीर्घमायुरिति। एवं शिक्षा व्याख्याता।

उ. भा.— शुचिः सूतकादिदोषरहितः। शुचौ देशे तीर्थादौ न तु म्लेच्छमन्दिरे। द्वावेवानाध्यायावस्य। यदात्माऽशुचिरशुचिर्यद्देशः। प्राङ्मुखः पवित्रपाणिरिति।

---

२२. ख—निःसृतामस्ति

२३. ख—कीर्तिवान्। छन्दोविधानदृष्ट्या 'स भवति धनधान्यपुत्रवान्' इत्येव भवितव्यम्।

चतुर्भिर्विशेषणैः प्रयतशब्दस्यार्थ उक्तः। अहरहरित्यनेन सदेत्यस्यार्थ उक्तः। स इत्यस्याग्ने इहेति सम्बध्यते दिवि चेति। एवं लोकद्वयसुखदेयमित्युक्तं भवति।

अन्ते च मङ्गलमाह—त्रयम्बकामिति। अम्बाशब्दोऽयं योनिमाह इवार्थे कन्। अम्बे वाम्बकमक्षि श्रूयते। अक्ष्णो भगस्य च साम्यम्। गौतमेन महर्षिणा शप्त इन्द्रः सहस्रभगवानभूत्, पश्चात्तपसा रुद्रमाराध्य सहस्राक्षत्वमाप शापोऽपि न मृषाभूदिन्द्रश्च सन्तुष्टः। अत्रिनेत्रसमुद्भूतश्चन्द्र इत्यपि श्रूयते। ग्राम्याश्चासकृद् भगे अक्षिशब्दं प्रयुञ्जते तस्मादक्ष्णो भगस्य च साम्ये नास्ति वादोऽयम्। त्रीण्यम्बकान्यस्येति त्र्यम्बकस्तं यजामहे। सुगन्धिं सत्कीर्तिम्। पुष्टिवर्द्धनमभ्युदयकारिणम्। उर्वारुकं उरु बहु वारुः सिकतेवान्तःसारो यस्येत्युर्वारुकम्। शारदं फलं अतएव तद्विशीर्यते तदर्थं तस्य बन्धनानि कुर्वते। अविशीर्णे पक्वे जाते तस्मिन् फले मोचयन्ति बन्धनात्, तथैव अहमप्युर्वारुः स्नेहरहितः अविशीण(र्ण)बुद्धिः परिपाकाय ममापीमानि कर्मादीनि बन्धनानि भवन्त्यादौ, पश्चादृतात्सत्यादिवामृताद्वा। असतो मृत्योर्मा मा वा मोचयेति प्रार्थना।

रचिता परिचर्येयं श्री शिक्षाभाष्ययोर्यथा शिवयोः।
यशसे भूत्यै प्रीत्यै भवतु श्री काशिराजस्य।

ॐ शन्नो वातः पवताम् शन्नस्तपतु सूर्यः।
शन्नः कनिक्रदद्देवः पर्ज्जन्यो अभिवर्षतु॥

इति शिक्षाव्याख्या समाप्ता। शुभं भूयात्। सम्वत् १९३४ मि.वै.शु. ५ बु.वा. लिपिरियं शिवकुमारस्य द्विवेदिनः।

□ □ □

TO OUR CONTRIBUTORS

The *Journal of the Gangānātha Jhā Kendrīya Sanskrita Vidyāpeetha* is a quarterly research Journal of Indology. Articles in all branches of Indology are invited from the scholars for publication in the Journal.

The articles should normally be written in English. However, those written in Sanskrit or Hindi may also be accepted. The journal also publishes small, hithertoo unknown Sanskrit works or those edited afresh with the help of new manuscripts material. The articles sent in for publication should be typed in double space with sufficient margin on the left on one side of the paper. Footnotes should be numbered in consecutive order. All Sanskrit and non-English words should be underlined. In Bibiliographical refernces the titles of journals and books should be underlied and the place as well as the year of the publication in respect of books should be mentioned at its first occurrence.

The journal follows the international system of transliteration of Sanskrit words.

Each contributor is given 25 offprints of his article free of cost along with a copy of the issue of the Journal containing his paper. The authors are requested to give their full postal addresses and to supply a short *bio data* for favour of publication in the journal.

The Journal also publishes obituaries of the Sanskrit scholars, comments on the articles published in this Journal, book reviews and other relevant material pertaining to the field of Indology. The publishers are requested to send two copies of the work that they want to get reviewed in the columns of this Journal.

All communications are to be addressed to :

The Principal
G.N. Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
ALLAHABAD–2
(India)